دراصول

تقریرات دراصول

من مملکات اقل الطلبه ابراهیم
بن موسی اعلی الله مقامه

دراصول
۱۰۳۵
تقریرات دراصول
من مملکات اقل الطلبه ابراهیم
بن موسی اعلی الله مقامه
بازرسی شد
۳۷ - ۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب الباشی
مؤلف
جلد (۱۰۳۵) از کتب (خط) اهدائی
آقای سید محمدصادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۱۳۰۳
۲۱۷۴۰
۱۴۴۶۹
خطی اهدائی | کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۰۳۵

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في الكتاب العزيز والكلام فيه يقع في بسابين ... في حجيته وعدمه والكلام فيها يقع

في مقامين ولنقدم قبل الخوض في المسئلة في تقديم مقدمة مشتملة على امور وهي التعريف وذكر الاقوال وتحرير محل النزاع اما التعريف فمغني عن البيان وان طال كلام القوم فيه ولكن نطوي ذكرها لان معرفة القران لا يحتاج الى البيان عند عامة الناس وما بايدينا من الكلام المنزل قران ولا عبرة في الاوقية

لا يحقق واما الاقوال فمنها سبعه احدها السلب الكلي وهو منقول عن الاخباريين كما يظهر من كلام السيد الشوشتري ... عن بعض المشايخ الاخباريين كما نقل عن كلامه في شرح الوافيه للسيد الكاظمي ... وصرح به صاحب الحدائق ايضا وثانيها الايجاب الكلي وهو للاصوليين من المتقدمين والمتاخرين الا بعضهم

وثالثها التفصيل بين النص والظاهر فقال بالحجية في الاول دون الثاني وهو للسيد صدر الدين في شرح الوافيه ورابعها التفصيل بين ايات الاحكام وغيرها وهو لصاحب الحدائق وخامسها التفصيل بين الحاضرين على طريق الظن الخاص وبين القائلين بالظن المطلق وسادسها عكس الرابع وهو منسوب الى استادنا الشريف وان لم نقف عليه

وسابعها الحجية مطلقا من باب الظن المطلق وهو منسوب الى بعض المتاخرين وميل الفاضل القمي اليه في اواخر كلامه

واما محل النزاع في المسئلة فقد ظهر في ذكر الاقوال ولكن المهم تعرض القولين الاولين وبناء الكلام عليهما واجراء البحث على ادلتهما وذكر ما فيهما وننبه على ما في باقي الاقوال انشاء الله فنقول البحث في المسئلة لتمام المرام

المقام الاول في ذكر ادلة المثبتين وهم الاصوليون وهي على اقسام الدليل من العقل والكتاب والسنة والاجماع

اما الاول فمنها ماذكره جماعة من ان الضرورة قضت بان الله بعث رسوله وانزل معه الكتاب بلسان القوم وهو عربي مبين وهو ايات بينات وهدى ونور وشفاء لما في الصدور وفيه الاوامر والنواهي والوعد والوعيد

والترغيب والتهديد والقصص والاقاصيص والحجج القاطعة الدالة على وجوده وقدرته وعلمه وحكمته وسائر صفاته وافعاله وسياسة الناس وتاديبهم وذكر نعمائه والائه وطريق اداء شكره وحب اوليائه وبغض اعدائه

وتحسين الحسن وتقبيح القبيح والمنكر والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ويدعو الى دار السلام ويبكي

عنا من سواه وافتقار من عداه اليه ولا ينال الخير الا به الى غير ذلك مما ذكره منهم السيد الكاظمي واستادنا

اسمعيل اليزدي في الحقائق ونسب الى السيد بحر العلوم وغير ذلك لا يفوت هذه الاغراض اذا بينها

الرسول ص والائمة ع فلذا نقول ليس المقصود محض البيان والا لما احتاج بيانه في القران بل يكفي اعلام

النبي بذلك في الاحاديث القدسية ونحوها بل المقصود صدوره من الله حتى اوقع في نفوس العباد

ويتبادرون الى العمل بمقتضاها من دون تامل وارتياب فان قلت ان المقصود اظهار الفصاحة والبلاغة

والاعجاز ومعناها يظهر من بيان النبي ص والائمة الاطهار فيظهر جوابه انشاء الله في الدليل الاتي فلو لم يكن

المقصود منه المخاطبين لكان لغوا وهو منزه عن ذلك واذا تاملت فيما ذكرنا يظهر لك الحق لو خليت

نفسك عن الشبهات والارتياب بعد نظر فيها بعين الانصاف لان هذا دليل شاف ووافي على البيان

ومنها ان القران نزل للاعجاز ودليل لاثبات نبوة نبينا ص فلو لم نفهم معناه لكان ... لاهو مقصود لا نزاله ولا يثبت به النبوة فيكون لغوا وبلا فائدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو لم نفهم

معناه لم يظهر لنا ما هو مناط لكونه اعجازا لان مناطه ان يكون فصيحا بليغا ممتازا عن كلام البلغاء

والفصحاء من العباد في مراتب الفصاحة والبلاغة والبلاغة هو موافقة الكلام لمقتضى الحال والمقام

والعلم بكونه كذلك موقوف على فهم معانيه لان من لا يعرف المعنى لم يعلم فصاحة الكلام وبلاغته

ومطابقته لمقتضى المقام مثلا اذا خاطب هندي مع رومي بكلمات فصيحة بليغة بحسب لغتهم الهندية

لم يعلم الرومي انه فصيح وبليغ ام لا لعدم فهمه لمعناه حتى يعرف انه تكلم بمقتضى الحال ام لا وهذا امر واضح

فاذا عرفت الملازمة بين ظهور البلاغة للمخاطبين وفهمهم المعاني ظهر لك ان ثبوت اعجاز القران موقوف

على فهم معناه والغرض من نزول القران اعجازه معلوم وثبوت النبوة عليه ايضا فثبت لزوم فهم معناه

على ما هو المقصود من النزول والا لانتفى الفائدة وهذا دليل شاف واف ومن هذا ظهر جواب ما قيل

على الدليل الاول وعلى ذلك الجواب عنه ويظهر من الفاضل اليزدي في حاشية الحقائق اشارة اليه ايضا

والظاهر انه اراد اتمام الدليل الاول بذلك فتدبر واما الثاني وهو الاجماع فقد ادعاه جمع كثير وجم غفير من العلماء

الاعلام من المجتهدين والاصوليين رضوان الله عليهم اجمعين بانه اتفقت كلمة اصحابنا واستقامت طريقتهم

من قديم الدهر الى يومنا هذا بل وسائر علماء الاسلام من كان للعلم حملة على ان كتاب الله المجيد حجة

يجب العمل بجميع ما فيه بل وعرض الحجج عليها وتواترت بذلك الاخبار واشتهر امره اشتهار الشمس في رابعة

النهار حتى كان من ضروريات الدين ولم يخف على احد من المسلمين الى ان ظهر صاحب الفوائد

المدنية فنفى عنه الحجية محتجا بان الكتاب جاء على وجه التعمية والالغاز فلا يجوز الاخذ بشيء منه الا بتفسير

من اهل الذكر عليهم السلام وقد حكى عن صاحب الحدائق انه قال في الدرر النجفية في هذا الباب

احد قبله ... وممن صرح بهذا الاجماع من المتاخرين من الاساتيد

والمعاصرين السيد الكاظمي ... والسيد في المفاتيح واسمعيل اليزدي في الحقائق واستادنا الشريف والمولى

اليزدي وبعض اخر من المعاصرين ونقل السيد في المفاتيح عن بحر العلوم ومع ذلك حق لا خفاء فيه

كما يظهر من طريقة المسلمين في احتجاجاتهم في الاصول الدين واصول الفقه والفروع ولا ينكره احد

وكل حججهم في عصر من الاعصار وعلم من العلوم وكتاب من الكتب وفي مسئلة من المسائل ومطلب

من المطالب وهذا يظهر بالتتبع والتامل فيما تلوناه وسيرة المسلمين واحوالاتهم ومحاوراتهم ومجادلاتهم

ومناظراتهم ومواردا كلماتهم وحكاياتهم قديما وحديثا من الخاصة والعامة ولم يكن مخالفا

فيهم ابدا الا بعض من متاخري الاخباريين مع ان كلماتهم مختلفة بين افراط وتفريط لان بعضهم

بنى على عدم الحجية مطلقا كما عرفت وبعضهم بنى على فهم الكل حتى التاويلات لا ولي المكاشفات من سوى الائمة

الاطهار حتى المتشابهات وهو صاحب الصافي حيث ... في المقدمة

الخامسة من هذا الكتاب اختلاف الاخبار على تفاوت مراتب الناس في الاستعداد وذلك ان من

اخلص الانقياد لله ولرسوله ص ولاهل البيت ع واخذ علمه منهم واتبع اثارهم واطلع على جملة من اسرارهم بحيث حصل

الرسوخ في العلم والطمانينة في المعرفة وانفتح عينا قلبه وهجم به العلم على حقائق الامور وباشر روح اليقين واستلان

ما استوعره المترفون وانس بما استوحش منه الجاهلون وصحب الدنيا ببدن روحه معلقة بالمحل الاعلى

فله ان يستفيد من القران بعض غرائبه ويستنبط منه نبذا من عجائبه ليس ذلك بكرم الله بغريب

ولا من جوده بعجيب فليس السعادة وقفا على قوم دون اخرين وقد طال الكلام هناك بينا الغرض ... الاخبار

الجواز على امثال هؤلاء ما ابار المنع على ما سواهم انتهى وهذا الاختلاف وان لم يدل على فساد الفهم ولكن

لا يخلو عن التاييد وكيف وقد جعل بعض افاضل العصر ابطال مذاهبهم في مسائل احد دليلا على فساد منهجهم

ويدل على تحقيق هذا الاجماع ايضا استدلال الوعاظ في جميع الازمان والبلدان في المساجد على المنابر

لاثبات مطالبهم بالايات القرانية بمحضر العوام والخواص وفيهم العلماء وغالبا بل عدم حضور العلماء في هذه

المقامات في غاية الندرة ومع ذلك لم ينكر عليهم احد ولم يعارضهم بعدم حجية القران او حرمة تفسيرها

ولهذا الاجماع مؤيدات ... انه لا شك ولا ... بان تفسير جميع ايات القران لم يصدر من الائمة ع ويعرف

ذلك الحصر ... من صاحب الحدائق ومع ذلك ترى اكثر العلماء من زمان الائمة ع الى الان

صنفوا التفاسير وفسروا جميع الايات حتى المتشابهات ولم ينكر عليهم احد حتى انهم لذلك وهذا

امر بين فلو لم يكن جواز التفسير عندهم متفق عليه لما جاز ذلك منهم ويظهر منهم انكار للغير مع

لا بد ان اغلب التفاسير من العامة وقليل من الخاصة وفعلهم لا يدل على رضا المعصوم ولا يكشف عن

الحجية في اجماعهم عندنا لانا نقول قبول الشيعة وسكوتهم عن ذلك ورجوعهم الى التفاسير ...

دليل على اتفاقهم على الجواز بل صريح في ذلك ومنها بحث العلماء في مسئلة الخطاب المشافهة ...

فانه دليل على اتفاقهم على جواز التفسير وكون القران حجة للمخاطبين واما النزاع في تعيين

المخاطب فيقول بعضهم بعموم الخطاب وبعضهم بخصوصهم والا فلا نزاع في حجيته للمخاطبين والا لكان

البحث عبثا ومنها في مسئلة جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ... فان حجيته هناك يدل

على حجية القران ولو كان المراد جواز تخصيص ما فسره الامام بخبر الواحد ... عدم طوائه دون

ما لم ... فيه ... هل يجوز تخصيص الخبر بالخبر ام لا لانه لو كان الاعتماد بالخبر

المفسر وحجية الاية انما هو بهذا الخبر فحينئذ التعارض بين الخبرين فظهر ان هذا النزاع لا يكون

بعد تسليم حجية القران وجواز تفسيره والعمل به ومنها غير ذلك يظهر بالتامل في المسائل والمقامات فتدبر

واما الثالث وهي الايات القرانية بين نصوص وظواهر وهي كثيرة منها قوله تع افلا يتدبرون القران ام على قلوب

اقفالها ومنها قوله تع حكاية عن الجن انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشد ومنها قوله تع ونزلنا عليك القران

تبيانا لكل شيء ومنها قوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء ومنها قوله تع لعلمه الذين يستنبطونه ولو ردوه الى الله

والى الرسول والى اولي الامر والايات الدالة على ذلك كثيرة ودلالة ما ذكرنا على حجية الكتاب وجواز العمل بمفاهيمها

ظاهرة خصوصا الاية الاولى والاخيرة والانصاف ان الباقية ظاهرة لا صراحة فيها على المقصود اما صراحة

الاولى من قوله تع ام على قلوب اقفالها الا ان يمكن تاويل الخطاب بالتدبر الى الائمة ع واما صراحة الاخيرة فلان الرد

الى الله مع مقابلته بالرد الى الرسول واولي الامر مانع عن التاويل بان المراد ايهما رد الى الله كما لا يخفى واجيب

عن الاية الاولى بان المراد التدبر في ايات الدالة على الوعد والوعيد والزجر لمن تعدى الحدود الالهية والتهليل

ولا يخفى ما فيه من ارتكاب التقييد وهو خلاف الاصل ولا دليل عليه وعن الثالثة والرابعة بانه لا دلالة فيهما على اكثر

من استكمال القران بجميع الاحكام وهو غير منكور واما كون فيه الاحكام شيئا لكل بين كافة الناس كما هو المطلوب

بالاستدلال فلا كيف وجل ايات الكتاب سيما ما يتعلق بالفروع الشرعية كلها ما بين مجمل ومطلق وعام ومتشابه لا

يهتدى منه مع قطع النظر عن السنة الى سبيل ولا يوكن منها الى دليل ولا يخفى ما في هذا الكلام كما يظهر من الاخبار الاتية

الامرة بالرجوع الى القران وان كان الكلي غير صحيح في المقام وعن الخامسة الاخيرة بان ظ سياقها

وهو قوله ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم الاية يدل على كون المستنبطين هم الائمة ع ويدل تواتر الاخبار

عنهم ع على ما ذكره وقد مضى ما يضعف هذا الجواب نعم هذه الايات ليست كل واحدة منها كافية في تتميم

المرام ولكن بعد التاييف بجميعها وغيرها من الايات تظهر جواز الرجوع الى القران وفهم الاحكام منها والعمل

بمقتضاها كما لا يخفى وما قيل ان الاستدلال بالايات دوري ففي غاية الضعف لان ظهور هذه الايات مسلمة

لا خفاء فيها ومن انكر ذلك فهو مكابر ولا اعتناء به بعد تسليم معظم الخصوم فتدبر واما الرابع وهي الاخبار

الكثيرة بالغة حد التواتر معنى لو لم يدع لفظا ايضا مشهورات متلقات بالقبول بين الاصحاب ولم ينكر

احد ومن تكلم فيها فنص على تاويلها بالتعسفات خارجية منها قوله ص اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي

اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروي اني مخلف فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي

اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروي ايضا بدون لفظ لن يفترقا وعلى التقادير الكلام في تواترها

بين الخاصة والعامة فقد امرهم بالتمسك بالكتاب وبالعترة الطاهرة وهو ظ في استقلال كل منهما والعرف

حكم في فهم ذلك مع ان انضمام العترة يقوي ذلك لان التمسك بهم ع لا يحتاج الى الانضمام باتفاق الخصم وكذلك

الكتاب وما يدل على ان الحجية انما هو مع الاقتران ففي غاية الخفاء كما يظهر من شرح الوافية وصاحب الحدائق بل قال الاول

بان المراد منها بالمتشابه لا يدل على انه يمكن الفهم بتفسير بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الاعلام ولا يخفى
بعد هذا التأويل البعيد لان المراد لو كان ذلك لكان ذكر القرآن لغوا وكفى الامر بالتمسك بالعترة الطاهرة
ثم لو سلمنا ذلك لقلنا بان المتشابهات موقوف على بيانهم وافتى انها من جملة ذلك ولا يجوز اعتبارها الحل اشكالا
ولانه توقف فيه الكل على تفسيرهم والا لزم ما ذكرنا من المحذور وتوقف فهم المتشابهات على تفسيرهم نحن
الفهم من عنوان الباب ولا يرد علينا من جهة ذلك نقض وظهور الحق فيما ذكرنا كاف في اثبات المطلب لانه المحكم
ومنها ما رواه في الصافي في المقدمة الاولى عن الصادق عن الرسول ص في حديث طويل يخاطب فيه معاذ ابن الاسود
الى ان قال فاذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانه شافع مشفع وماحل مصدق ومن
جعله امامه قاده الى الجنة ومن جعله خلفه ساقه الى النار وهو الدليل يدل على خير سبيل وهو كتاب فيه تفصيل
وهو الفصل وليس بالهزل الحديث وهذا في غاية الظهور ومنها ما رواه فيه ايضا عن العياشي عن امير المؤمنين ع
عن رسول الله ص قال جبرئيل يا محمد سيكون في امتك فتنة قلت فما المخرج فقال كتاب الله فيه بيان ما قبلكم من خبر
ما بعدكم وحكم ما بينكم وهو الفصل ليس بالهزل من وليه من جبار فعمل بغيره قصمه الله ومن التمس الهدى في غيره
اضله الله وهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم لا تزيغه الاهوية ولا تلبسه الالسنة
ولا يخلق على الرد ولا تنقضي عجائبه ولا يشبع منه العلماء الى ان قال لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
تنزيل من حكيم حميد ومنها ما رواه فيه ايضا عن الصادق ع الى ان قال وفيه كلام بينكم وما على احد من القرآن
الا الى النار ومنها ما رواه فيه ايضا عن العياشي عنه ع قال عليكم بالقرآن فما وجدتم آية نجا بها من كان قبلكم
فاعملوا به وما وجدتموه مما هلك بها من كان قبلكم فاجتنبوه ومنها ما رواه فيه ايضا عن تفسير الامام قال رسول الله ص
ان هذا القرآن هو النور المبين والحبل المتين الى ان قال ومن تمسك به نجاه الله ومن لم يفارق احكامه
رفعه الله ومن استشفى به شفاه الله الحديث ومنها ما رواه فيه ايضا عن الكافي باسناده عن ابي جعفر ع قال قال
رسول الله ص يا معاشر قراء القرآن اتقوا الله فيما حملكم من كتابه فاني مسئول وانكم مسئولون اني مسئول
عن تبليغ الرسالة واما انتم فتسئلون عما حملتم من كتاب الله وسنتي ومنها ما رواه فيه ايضا باسناد
المذكور عنه ع قال قال رسول الله ص انا اول وافد على العزيز الجبار يوم القيمة وكتابه واهل بيتي ثم
امتي ثم اسألهم ما فعلتم بكتاب الله واهل بيتي الى غير ذلك مما لا يحصى من ترك الكتاب من الاخبار
وما يقول من ترك اهل البيت ومنها بالاسناد المذكور عن سعد الاسكاف عنه ع قال قال رسول الله ص
اعطيت السور الطول مكان التورية واعطيت المئين مكان الانجيل واعطيت المثاني مكان الزبور
وفضلت بالمفصل ثمان وستون سورة وهو مهيمن على سائر الكتب فالتورية لموسى والانجيل لعيسى
والزبور لداود عليهم السلام قال امين الاسلام اختلف الاقوال في تفسير هذه الالفاظ اقربها الى الصواب واحوطها السور الكتاب

ان الطول

ان الطول كصرد هي السبع الاول بعد الفاتحة على ان يعد الانفال والتوبة واحدة لنزولهما جميعا في مغازي
وتسميتهما بالقرينتين والمئين من بني اسرائيل الى سبع سور سميت بها لان كلا منها على نحو مائة آية والمفصل من
سورة محمد ص الى آخر القرآن سميت بها لكثرة الفواصل بينها والمثاني بقية السور وهي التي تقصر عن المئين
وتزيد على المفصل كان الطول جعلت مبادي تارة والتي تليها مثاني لها لانها ثنيت الطول اي تلت عنه
جعلت مبادي اخرى والتي تليها مثاني لها ومنها ما ذكره ايضا في المقدمة الخامسة قال النبي ص اذا جاءكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط وكيف يمكن العرض
ولا يفهم منه شيء ومنها ما ذكره في المقام المذكور فقال قال ع القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه
ومنها ما ذكره ايضا في المقام المذكور فقال قال امير المؤمنين ع الا ان يؤتي الله عبدا فهما في القرآن وقد قال من فهم
القرآن فسر جمل العلم اشار به الى ان القرآن يشير الى مجامع العلوم كلها ومنها ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام
في الخطبة المذكورة في نهج البلاغة فالحمد لله والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا
وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه
اخذ عليهم ميثاق الخ ما ذكره ع من هذا النمط ومنها الاخبار التي ادعوا التواتر فيها الواردة في
عرض الحديث المشكوك فيها على كتاب الله منها ما رواه السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص
ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه
ومنها ما رواه عبد الله بن يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم
من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله ص
فخذوه والا فالذي جاءكم به اولى ومنها ما رواه الكليني عن ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ومنها ما روي عن
ابن الحكم وغيره عن ابي عبد الله ع قال خطب النبي ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا
قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها موثقة ايوب بن راشد عن ابي عبد الله ع قال ما لم
يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف ومنها مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجلين
من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال فقال ع ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة
فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة الحديث ومنها ما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله
عن الصادق ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف
فذروه الحديث ومنها ما رواه حسن بن جهم عن الرضا ع قال قلت للرضا ع تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة
فقال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله واحاديثنا فان كان ذلك يشبههما فهو منا والا فليس منا الحديث

ومنها غير ذلك من الاخبار الدالة على العرض بالقرآن عند اختلاف الاخبار المذكورة في كتب الاخبار في التعارض والترجيح
ومنها الاخبار الدالة على تقرير الامام ع لاصحابه في فهم القرآن واستنباط الاحكام منه وهي كثيرة منها خبر زرارة
ومحمد بن مسلم حيث سئلا عن الباقر ع في صلوة القصر انما قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا
فاجاب عنه الامام ع باية الطواف بين الصفا والمروة حيث قال الله تعالى فيها ايضا بقوله تعالى فلا جناح عليه
ان يطوف بهما فجواب الامام يدل على جواز فهم الاحكام من القرآن لانه ع علمهما طريقة فهم الحكم منه فافهم
ومنها خبر ابن الزبعري فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن
محمدا ص ثم جاءه فقال يا محمد ص اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فاجابه ص ما اجهلك بلسان
قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر ابن الزبعري عليه العموم ولكن نبهه على غفلته في وضع لفظ ما ولم يقل ص انك
لا تفهم القرآن ولم اهله ولا يليق لك ان تسئل منهم وهذا اوضح دليل لمن سابقه ومنها غير ذلك مما يظهر
لمن التتبع في كتب الاخبار والانصاف ان هذه الاخبار بعضها ظاهر في الدلالة قابل للتأويل وبعضها صريح
في المطلب مانع عن تأويل الباقي ايضا مع ان الظن ايضا حجة فيه ولكن بعد ملاحظة مجموعها يحصل العلم
القطعي بان المعصوم ع امر بالرجوع الى القرآن من غير تقييد بورود البيان واخبار التي تمسك بها
المانعون فانها مشيرة الى بعض الآيات وهو المتشابهات والمنسوخ ايضا لا ينكره فلا منافاة
بينهما كما ستعرف انشاء الله واما المقام الثاني ففي ذكر ادلة المانعين ورد بين المطلقين للمنع او المنع
للتحيير على طريق التعيين والظن الخاص وبين المفصل بين الازمان والمفصل بين الآيات المحكمات
ونحن نذكر بعض ادلتهم وننقل بعض كلماتهم على الادلة المذكورة للمثبتين وما يدل على فساد مذهبهم
منها الاخبار التي وردت في المنع عن التفسير بالرأي وان الائمة ع مخصوصون بعلم القرآن وغير ذلك وهذه
عمدة ادلتهم منها ما ذكره صاحب الصافي في المقدمة الخامسة منه وغيره عنهم انه روي عن النبي ص انه قال من فسر
القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ ومنها فيه ايضا عنه ص من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار
ومنها فيه ايضا عنه ع وعن الائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح
ومنها فيه ايضا عن تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يؤجر وان
اخطأ فهو ابعد من السماء ومنها فيه ايضا عن الكافي عن الصادق ع قال ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض
الا كفر ومنها ما ذكره اشار اليه صاحب الحدائق بان جملة منها في تفسير قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم
ومن عنده علم الكتاب قال ع ايانا عنى ومثل ذلك في تفسير قوله سبحانه وانه لذكر لك ولقومك وكذا في تفسير
قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وقال جملة في تفسير قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور
الذين اوتوا العلم بان المراد بهم الائمة ع وقال ايضا وفي جملة من تلك الاخبار ليس شيء ابعد من عقول

الرجال

الرجال من تفسير القرآن وقال ايضا وفي مناظرة الشامي لهشام ابن الحكم بحضرة الصادق ع المروية في الكافي وغيره
قال هشام فبعد رسول الله ص من الحجة قال الشامي الكتاب والسنة فقال هشام فهل ينفعنا الكتاب والسنة
في دفع الاختلاف عنا قال الشامي نعم قال هشام فلم اختلفت انا وانت وصرت الينا من الشام في مخالفتنا
اياك فسكت الشامي فقال ابو عبد الله ع ما لك لا تتكلم فقال ان قلت لم نختلف كذبت وان قلت الكتاب والسنة
يرفعان عنا الاختلاف ابطلت لانهما يحتملان الوجوه الى ان قال الشامي والساعة من الحجة فقال هشام
هذا القاعد الذي تشد اليه الرحال ويخبرنا باخبار السماء الحديث فقال وما يخفى ما فيه من الصراحة
فقال في بعض آخر قال السائل او ما يكفيهم القرآن قال ع بلى لو وجدوا له مفسرا قال وما فسره رسول الله
قال ع بلى فسره لرجل واحد وفسره للامة شأن ذلك الرجل الحديث وقال ايضا وقال ع انما القرآن امثال
لقوم دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه واما غيرهم فما اشد اشكاله
عليهم وابعده من مذاهب قلوبهم الى ان قال ع وانما اراد الله بتعميته في ذلك ان ينتهوا الى بابه وصراطه
ويعبدوه وينتهوا في قوله الى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن امره وان يستنبطوا ما احتاجوا
اليه من ذلك عنهم لا عن انفسهم الحديث وكذلك ايضا ويدل على ذلك الحديث المتواتر بين العامة والخاصة من
قوله ص اني تارك فيكم الثقلين الحديث وادعى ظهوره في عدم الافتراق باعتبار الرجوع في معاني الكتاب اليهم ع
ولو تم فهمه كلا او بعضا بدونهم لكان لصدق الافتراق فقال ايضا ويدل على ذلك ايضا قول امير المؤمنين ع
القرآن كتاب الله الصامت وانا كتاب الله الناطق وقال بعلو شأنه سبحانه بر حمته لم يكن لو صمم صامتا معنى
ثم اجاب عن المنافاة بين هذه الاخبار واخبار العرض على القرآن بانه لا منافاة فان تفسيرهم ع انما هو
حكاية مراد الله تعالى فالاحسن تفسيرهم احق بالكتاب الى آخر ما قال ثم ذكر ادلة المثبتين من الآيات واجاب
عما اشار اليه سابقا ثم اختار المنع واول ادلة الجواز الى ما يدل على الوعد والوعيد والترغيب والتهديد والحدود
الا انه والتهديد ثم ذكر كلام الشيخ من التبيان والطبرسي عنا له الى ما اختاره ولا يخفى ان هذه الاخبار
لا دلالة فيها على مقصودهم شيئا وظاهرها انحصار علم جميع القرآن وتأويلاته وعلوم الكامنة فيه بهم ع
ومن تأمل في مقامات ذكرها ومناسبات موارده ان يظهر له ذلك بحيث لا خفاء فيه ولا شبهة يعتريه
والمراد من التفسير بالرأي هو صرف عنان المعاني الى ما يوافق آرائهم واغراضهم الفاسدة وذلك
على وجهين احدهما ان يكون للمفسر في الشيء رأي والى ميل من طبعه وهواه فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه
ليحتج على تصحيح غرضه ومدعاه ولو لم يكن له ذلك الرأي والهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى
هذا تارة يكون مع العلم كالذي يحتج ببعض آيات القرآن على تصحيح بدعته وهو يعلم انه ليس المراد بالآية ذلك
ولكن يلبس على خصمه وتارة يكون مع الجهل ولكن اذا كانت الآية محتملة فيميل فهمه الى الوجه الذي يوافق
غرضه ويترجح ذلك الجانب برأيه وهواه فيكون قد فسر القرآن برأيه اي رأيه هو الذي حمله على ذلك التفسير

ولولا انهما كان يتيح عنه ذلك الوصف وتارة قد يكون له غرض صحيح فيطلب له دليلا من القران ويستدل عليه
بما يعلم انه ما اريد به ذلك كمن يدعو الى الاستغفار بالاسحار فيستدل بقوله عليه السلام تسحروا فان في السحور بركة ويزعم
ان المراد به التسحر بالذكر وهو يعلم ان المراد به الاكل وكالذي يدعو الى مجاهدة القلب القاسي فيقول قال الله تعالى
اذهب الى فرعون انه طغى ويشير الى قلبه ويومي اليه انه المراد بفرعون وهذا الجنس قد يستعمله بعض الوعاظ
في المقاصد الصحيحة تحسينا للكلام وترغيبا للمستمع وهو ممنوع منه وقد يستعمله الباطنية في المقاصد الفاسدة
لتغرير الخلق ودعوتهم الى مذهبهم الباطل فينزلون القران على وفق رايهم مع علمهم بانه غير مراد به قطعا
وثانيهما ان يتسارع الى تفسير القران بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القران
وما فيها من الالفاظ المبهمة والمبدلة وما فيها من الاختصار والحذف والاضمار والتقديم والتاخير وفيما
يتعلق بالناسخ والمنسوخ والخاص والعام والرخص والعزائم والمحكم والمتشابه الى غير ذلك من وجوه الايات
ولا يخفى ان الاخبار الناهية عن التفسير بالراي وحجيته ظاهرة في ذلك وما دل على ان علم القران مخصوص بهم عليهم السلام
ونحو مثل قوله عليه السلام انما يعرف القران من خوطب به وامثال ذلك فلا نسلم انها ظاهرة في عدم حجيتها
كما يشعر به قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم بل لا يبعد ان يدعى ان الاية تدل على عدم
غير التاويل منهم وهذا القدر يكفي للجواب عن المانعين مطلقا واما التفصيل الذي اختاره صاحب الحدائق
فلا دليل عليه وتخصيص بلا شاهد ولا برهان واطلاق اخبار المجوزة للتفسير والرجوع الى القران وظهورها
في العموم كاف في رده لان مدعي خلاف الظاهر عليه اقامة الحجة ولا حجة له الا الاخبار المانعة وقد عرفت
انصرافها وظهورها في غير مدعاه ولا غبار عليه عند من ينظر بعين الانصاف من غير عناد واعتساف
واجيب ايضا عن الاخبار الناهية عن التفسير بالراي بان الاخذ بالنص والظاهر ليس تفسيرا فضلا عن التفسير بالراي
كما نص عليه اهل التفسير حيث قالوا التفسير كشف المراد عن لفظ المشكل وقيل التفسير بالراي القطع بالمراد من اللفظ
من غير دليل وقيل بانه على وجه الميل والطبع ودل على ما ذكرنا كلمات اهل اللغة ايضا فانه هو بيان ما يحتاج الى البيان
من اجمال او تاويل كما نقل عنهم وقيل مع ان اكثر ما ورد عن الائمة عليهم السلام انما جاء في البطون والمتشابه واختصاصهم
بدلالة كتاب الله وعلم ما فيه غير نافع للاخباريين فان فيه تبيان كل شيء وما اصاب الناس منه الا قليلا فهي الجزئيات
احيانا يدعي انه جمع القران كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء والتي في الخبر ما ادعى من الناس انه جمع القران
كله كما انزل الله الا كذب وما جمعه وما حفظه كما انزل الله الا علي بن ابي طالب عليه السلام والائمة من بعده عليهم السلام وابن هذا من النص بما
يعقله كل عارف باللغة وما يدل على ذلك انه عليه السلام دعا لابن عباس فقال اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل
فيظهر من ذلك في التاويل مزية ودعوة التنزيل مع انا اشرنا سابقا ان التفسير ايضا لم يرد عنهم عليهم السلام جميعا وقد صح
جملة العام الرباني كما ان الاخبار الحاكية بان ما ورد ايضا لا يمكن جمعه لان الصحابة والمفسرين اختلفوا في تفسير

بعض الايات وفي الواقع انما وجل مختلف لا يمكن الجمع بينها وسماع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وآله فكيف يكون الكل مسموعا
وفي الباب ايضا بعد احرم عن قول المانعين فان الواجب ان يحمل النهي عن التفسير بالراي على احد المعنيين ثم ذكر ما انتزع
اليه من الوجهين ما بعضا بين ما ذكرنا كلام شيخ الطائفة في التبيان كما حكى عنه وهو كلام طويل لا نذكره موضع الحاجة
على وجه الاختصار وهو قال على الرواية نقول ان معاني القران على اربعة اقسام احدها ما اختص الله بالعلم به فلا يجوز
تكلف العلم به مثل قوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ومثل قوله
ان الله عنده علم الساعة وثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه مثل قوله
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومثل قل هو الله احد وغير ذلك وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن
المراد به مفصلا مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله واتوا حقه يوم حصاده وقوله وفي اموالهم حق معلوم
وما اشبه ذلك فان تفاصيل اعداد الصلوة وعدد ركعاتها وتفصيل مناسك الحج وشروطه ومقادير النصاب
في الزكوة لا يمكن استخراجه الا ببيان النبي صلى الله عليه وآله الى ان قال ورابعها ما كان اللفظ مشتركا بين معنيين فما زاد عليهما
ويمكن ان يكون كل واحد منهما مرادا فانه لا ينبغي ان يقدم احد فيقول ان مراد الله تعالى منه بعض ما يحتمل الا بقول
نبي او امام معصوم بل ينبغي ان يقول ان الظاهر يحتمل الامور وكل واحد يجوز ان يكون مرادا على التفصيل
والله اعلم بما اراد الى اخر ما قال ولا يخفى ان كلامه هذا يدل على تجويز التفسير بغير المعصومين لعدم حصر كلامه
في القسم الثاني وقد استشهد المانعون بذلك على مقصودهم منهم صاحب الحدائق مع ان ما ادعاه خلاف مقصود
ادل ولكن كلامه هذا لا يخلو عن النظر لان امثلة القسم الاول خارج عن محل البحث لان الكلام انما هو في الخطاب
وهذا الخطاب بحيث ان لم يكن نصا فلا ريب في ظهوره يعرفه كل من يعرف اللغة ولا دخل لكون وقت مجيئها
لا يعلمه الا الله فلا وجه لجعله مما في الكتاب لا يجوز تفسيره بل هو لشدة ظهوره غني عن التفسير واشار الى
ذلك ايضا السيد الكاظمي في الحاشية وكذا القسم الثالث ليس مجملا في المراد وانما الاجمال في كيفية الصلوة والحج
لا مدخلية له في فهم نفس الخطاب لان المقصود منه بيان وجوب الصلوة والزكوة والحج لا بيان عدد الركعات
وباقي الكيفيات وما هو مقصود منها ظاهر لا يحتاج الى التفسير بل هو نص في المقصود كما قاله السيد في المفاتيح
وهذا القدر كاف في الرد على المانعين مطلقا ومن فصل بين الوعد والوعيد ونحوهما واما المفصل بين
النص والظاهر وهو السيد صدر الدين في شرح الوافية فقال هناك فينبغي في النزاع في جواز العمل
بالظواهر بالمعنى الذي اشرنا اليه وقد اشرنا الى ان الحق مع الاخباريين والقول الفصل مع تفصيل و
توضيح يظهر بعد تمهيد مقدمتين فقال ما حاصله الاولى هي ان بقاء التكليف الى انقراض الدهر مما لا شك فيه
ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين ما كلفوا به ومدار التفاهم في سائر اللغات على الاخذ
بالظواهر وتنزيل الالفاظ على حقائقها والاعراض عن كل ما خالف الظاهر الا بدليل ثم العبد لو ترك الامتثال معتذرا

باحتمال الخفي لعد عاصيا وذمه العقلاء وحاصل الثانية ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كاشتراك اللفظ
كذلك قد يعرض بغلبة الاستعمال فيما خالف الظاهر من دون قرينة حتى يصير ذلك طريقة المستعمل فاذا
اطلق الكلام لم يعلم هل اراد به حقيقته جريا على قانون المحاورات او مجازه ولم ينصب قرينة جريا على عادته
فكان متشابها والكتاب المجيد من هذا القبيل لكثرة اطلاقات العام واريد الخاص والمطلق والحقيقة واريد
الخاص والمقيد والمجاز ربما يخاطب احدا ويريد غيره ويخاطب قوما ويريد غيرهم مع غيرهم وترى امثال ذلك منهم
ولم يصرح به مع عدم غفلته فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به وان كان عربيا لكنه نزل على
اصطلاح جديد او مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك فيه كلمات لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات في اوائل
السور ودمهم على اتباع المتشابهات ولم يبين لهم ما هي وكم هي وجعل بيانها موكولا الى حفظته ونهى النبي صلى الله عليه وآله واوصياؤه
عن التفسير بالراي وجعل لنا ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل فمقتضى المقدمة الاولى العمل بالظاهر
ومقتضى الثانية عدم العمل به لانه صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي على ظهوره وحصل منه الظن
مندرج في الاصل المذكور ولا دليل على العمل به مثل عمل الصحابة بالظن المستفاد من الاخبار من غير فحص وتحصيل
القطع بالمراد وتقريرهم عليه السلام على ذلك ثم اعترض على نفسه بان الظواهر المحكمات بالاجماع ثم اجاب بمنع الصغرى
ان المعلوم مساواة الحكم للنص ولا يشمل الظاهر ثم استدل عليه باختلاف تعاريفهم وعدم ذكرهم للاحاديث المفسرة له
على شموله للظاهر ثم ذكر كلام بعض الاخباريين حيث ادعى مساواة المحكم للنص ثم ذكر تعاريفهم منها ما انتفى معناه
وظهر لكل عارف باللغة ومنها ما كان محفوظا من النسخ ومنها ما كان محفوظا عن التخصيص ومنها ما كان محفوظا
ومنها ما لا يحتمل التركيب للافادة الا مع تاويل او بيان ثم قال في مجمع البحرين منه بالمنضبط المتيقن وهو
المعنى اللغوي ومن هنا كان اعترف بمساواته للنص ثم ذكر اخبارا يزعم انها مختلفة في بيان المحكم والمتشابه الحاصل ما نشير اليه انتهى
منها ما فيه ان المتشابه ما اشتبه على جاهله ومنها ما فيه المتشابه الذي يشبه بعضه بعضا وفيه اذ ان القول
المحكم الذي يعمل به وفيما في اما المحكم فنؤمن به ونعمل به وندين به والمتشابه فنؤمن به ولا نعمل به وشبه الحديث
ثم طال الكلام في الايراد والجواب لا طائل في ذكرها والاولى الاقتصار على التعرض لدفع ما ذكره بجواب يكفي عن مراده
فنقول في جوابه اولا ان الاجماع قد وقع على حجية الظواهر مع وجود المجازات في كلام المتكلم بها وعليه سيرة العرف
والعادة مع كثرة المجازات في محاورات العرف وان لم ينصب القرينة الا وقت الحاجة كما اعترف به ايضا في المقدمة
الاولى وثانيا ان الاجماع قائم على خصوص حجية ظواهر القران وما اورده على هذا الاجماع الفاضل القمي من
الاعتراضات ستعرف ما فيها ولم يخالف في ذلك احد وقد عرفت سابقا ان الخلاف حادث احدثه صاحب
الفوائد المدنية وتبعه بعض من تاخر من الاخباريين وثالثا ان بعد تسليم عدم ثبوت الاجماع فالاجماع المركب
ثابت ايضا لان كل من قال بالحجية قال بحجية الظواهر ايضا وهم الاصوليون ومن قال بالحجية لم يقل بها حتى النصوص

وهم الاخباريون فالقول بالتفصيل خرق للاجماع المركب وهو فاسد ورابعا ان ما جعله علة لعدم حجية الظواهر من
الكتاب بعينها جارية في الاخبار ايضا ومع ذلك انت تعترف بحجية الاخبار وما جعلته فرقا بينهما لا يتم بيان ذلك
ان قوله ولم ينصب قرينة ان اراد عدم بيانها الى مضي زمان الحاجة فهو غير جائز عليهم وان اراد وقت الخطاب
فهو وهذا كثير في الاخبار ايضا الا ترى انهم يتنازعون في ان العام اذا كان عن النبي صلى الله عليه وآله والخاص عن الامام عليه السلام
فهل هو ناسخ او مخصص وايضا يقولون بجواز صدور العام عن امام والخاص عن الاخر وهكذا التبيين مجمل الا بالبيان
وان تدفع ذلك بلزوم الفحص فنحن نقول ايضا في الكتاب لان وجوب الفحص عن المخصص والمقيد غير مختص بالاخبار
بل الفحص في الكتاب ايضا وهذا الشرط في جواز العمل به لا يخرجه عن الحجية كما في الاخبار وقوله على اصطلاح جديد
او مجازات لم يعرفها العرب لا يقدح في الحجية ان اراد به استعمالات المجازات بالنسبة الى اللغة كالصلوة في الاركان
فان كل ذلك مع القرائن الحالية او المقالية لان ارادة الاركان تفهم من قوله تعالى اقيموا وامثالها وان اراد
مع عدم القرينة فلا نسلم وكيف يجوز ذلك على الله سبحانه بان يخاطب قوما بما لا يفهمونه فانه اجل عن ذلك كما
به الجنان ايضا وان اراد المتشابهات والحروف المقطعات فمعلوم انا ايضا نعترف بذلك وان فسر الحروف المقطعة
بتفاسير متعددة ولكن عدم فهمها لا يقدح في حجية الظواهر من الكتاب وان اراد اشتمال القران على
المجازات وخلاف الظواهر اكثر من اشتمال الاخبار ولذلك سقطت ظواهره عن الحجية دون الاخبار
كما يشعر به كلامه بذلك بل لا يبعد صراحته في ارادة ذلك فنقول اولا لا نسلم كثرتها بالنسبة الى الاخبار
كما يظهر على المتتبع في الاخبار وثانيا سلمنا ذلك ولكن كثرة المجازات مع نصب القرينة متصلا او منفصلا لا يوجب
عدم الاعتماد على الظواهر التي صار وقت حاجتها مع عدم وصول الصارف عنها بعد الفحص عنها مع ان
التوقف عند ذلك مخالف لطريقة اهل اللسان مع ان اكثر محاورات العرف على المجازات كما لا يخفى على المتامل
في مخاطبات العرفية والخطابات والمكاتبة ومع ذلك يعملون بالظواهر عند الحاجة مع عدم ظهور القرينة كما اعترف به
ايضا في المقدمة الاولى سلمنا التفاوت بين محاورات العرف ومحاورات بكثرة ظهور خلاف الظاهر لكن بعد الشرط
الفحص يندفع احتمال خلاف الظاهر ولكن كثرة الاختلاف الموجب للتوقف حتى بعد الفحص فلا يتم كما ذكرنا
والحاصل ان النزاع بيننا وبينه صغروي لانه يدعي صيرورة الظواهر من المتشابهات وعلته كثرة الاختلاف
وظهور ارادة خلاف الظاهر بحيث صار سببا للتوقف وخروج الظاهر عن الظهور ونحن لا نسلم ذلك وما استدل
على مدعاه لا ينهض دليلا عليه وموضوع الظهور خلافه بعد الفحص مع عدم صدق المتشابه على مثل ذلك
ويظهر ذلك بعد بيان مراد من عرف المحكم والمتشابه ممن ذكر تعريفاتهم ومراد الاخبار التي وردت في بيانهما
فنقول ان من قال ان المحكم ما اتضح معناه الى فلا شك ان الظاهر متضح المعنى عند اهل اللسان لان يتبادر منه على
حمل اللفظ ظاهره من غير توقف فهو متضح عندهم واحتمال خلافه لا يعتنى به عندهم وهو المجبر لعقولهم ومراد

واما من قال ما كان محفوظا من النسخ فبعد الفحص عنه وعدم الوجدان يجب ظاهره عدم المنسوخية
مع ان الظاهر عدم كون جميع النسخ محلا للبحث واما من قال كونه محفوظا عن التخصيص فبعد الفحص نظير ذلك
وكذلك قول من قال كونه محفوظا منهما واما قول من قال كونه متضمنا للترتيب للافادة الخ فمراده عليا ظاهرا
لهذا التأويل في المحكم واما ما قال مجمع البحرين مع انه اعترف بانه المعنى اللغوي فلا شك ان الظاهر بعد
قيام الحجة على اعتباره وحجيته عند العرف وهو المتيقن اللازم الاقتفاء شرعا واعتراف القائل بذلك بانه
مساو للنص ايضا لا ينافي المقصود لما ذكرناه وما نقل عن الشيخ الطبرسي بانه ما علم المراد بظاهره من غير قرينة
مقترنة اليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه فانه ايضا لا ينافي المقصود لان الظاهر معلوم المراد بظاهره
وهو الحجة لانه علق العلم بالظاهر ايضا وهو المرام لا العلم الواقعي فلا منافاة وما قال انهم عرفوا الظاهر بانه اللفظ
الدال على احد محتملاته دلالة راجحة وان النسبة بين التعريفين اي المحكم والظاهر مباينة او عموم مطلق او من وجه
او المساواة فكيف يسمع المساواة او شمول المحكم للظاهر من غير بينة ففيه اولا ان الاختلاف لو سلم انما هو في
المفاهيم لا المصاديق منه وثانيا ان تعاريفهم ربما يكون بحسب اللغة لا الاصطلاح كما صرح به في تعريف مجمع البحرين منه
وثالثا ان مراد المعرفين اظهار لكشف المعنى بلفظ اظهر لا التعريف الحقيقي كما ادعاه بعض الاجلة مع ان هذا ظاهر
من سيرة العلماء في التعاريف فلا يرد علينا ما ارتكبنا من التأويل في بعض بياناتهم مع ان الاتفاق قائم
على انحصار الكتاب في المحكم والمتشابه وبعد القطع واقامة الدليل وشهادة العرف بل اللغة على خروج الظاهر
عن المتشابه لا بد من دخوله في المحكم كيف لا وقد عد بعضهم المتشابه الذي عرف المراد به ولو بالتأويل في
المحكم كما عن البيضاوي وقد اشار اليه الخصم ايضا كما عرفت انفا واما الاخبار التي استدل بها لاثبات مقصوده
فهي على مطلوبنا ادل منها عن الصادق عن العياشي عن ابي عبد الله (ع) الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما كان يعمل به ثم جاء
ما نسخه والمتشابه ما اشتبه على جاهله وعنه ايضا في رواية الناسخ الثابت والمنسوخ ما مضى والمحكم ما يعمل به
والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضا وعنهم عن ابي الحسن عن ابي عبد الله (ع) والفرقان المحكم الذي يعمل به وكل محكم فهو
فرقان ومنها عنه عن ابي عبد الله (ع) اما المحكم فنؤمن به ونعمل به وندين به واما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به
وهذه الاحاديث قد اشرنا اليه سابقا ونقل عن بعض الفضلاء عنهم (ع) ان المنسوخات من المتشابهات والمحكمات
من الناسخات فقال وليس فيها ما يدل على كون الظاهر محكما ولا يخفى ان هذه الاخبار في غاية الوضوح في الدلالة
على كون الظواهر من المحكمات لان ما يعمل به هو الناسخ والمنسوخات معلوم ولو بعد الفحص ومن الظاهر
ان الظاهر ليس من المتشابه وهذه الاخبار ادل على ازيد من ذلك وهذه من اقوى الادلة على مقصودنا فالعجب
كيف لم يلتفت الى ذلك والمورد لا ينافي على كون الظاهر من المحكم مع انه ينافي في خروج الظاهر عن المتشابه ومع
الاتفاق على انحصار الامرين المحكم والمتشابه لا مجال لانكار دلالة الاخبار على دخوله في المحكم فانه
العجب من ذلك الكلام انحصار المتشابه في صورة النزاع وصيرورة الظنون من المتشابهات لانه غير معلوم

ولا حقيقة الكلام للمحسوسات لان العرف واللغة ومقتضى لفظ المتشابه ينادي باعلى صوت بخروج
المظنون عن المشتبه ويشهد على ذلك ايضا قول ابن عباس من ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ من جهة
انه محل الشبهة الخ ويؤيده ايضا قول ابن زيد من ان المحكم ما لم يتكرر الفاظه والمتشابه ما تكررت الفاظه كقصة موسى
ونحو ذلك لان ما اختلفت فيه العبارات اشتبه امره ولما انجر الكلام الى هذا الظهور في اثبات المقصود فالانطواء
اولى من الاقتفاء مع انا قد اطلنا الكلام في هذا المقام لئلا يجترئ احد بعد ذلك في خرق الاجماع ويفصل بين العلماء
ستعرف الحال في احتجاج القائل بالفصل بين الحاضرين والغائبين فنقول ان القائل بذلك استدل بان
المسلم من هذه الحجية تفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم لان المخاطبة كانت معهم والظن الحاصل
من جهة اصالة الحقيقة والقرائن المجازية حجة اجماعا الى ان قال ولا ان الفهم يختلف باختلاف اللسان ويختلف
باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية تفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل اخر غير
ما دل على حجية تفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا على اثبات ذلك [illegible]
ويلحق ما ذكر من الوجهين الاول من باب النقل المطلق وهو الخطاء والثاني كون القرآن من قبيل تصنيف المصنفين
الذين يقصدون بقاءه الى الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويحمل عليه الحكم او عدم
والجواب انا لا نم اولا اختصاص الاجماع على حجية اصالة الحقيقة والقرائن الجارية بالمخاطبين بل الثابت هو الاجماع
على حجية الاصل مطلقا بعد ثبوت اشتراك التكليف كما بين للغائبين عن الفحص مع تفاهم المخاطبين بالاصول
والتي يجمع عليها مطلقا واما ادعاء اختلاف الفهم باختلاف الازمان فلا معنى له لان نفس الازمان لا دخل
لها في الاختلاف من دون اعتبار اختلاف اللسان نعم غاية ما يدعى انما هو احتمال الاختلاف بين المخاطب
والغائب من احتمال وجود القرينة الصارفة عن ظهور اللفظ عن معناه الحقيقي الظاهر فيه ولذا
يدفع باعمال الاصل المجمع عليه واما قولكم ان كون القرآن العربي الغرض منه بقاءه الى الدهر ثم لا معنى
له بعد تسليم الغرض ببقائه الى الدهر لحصول الاعجاز لانه قال في مقام احتج في اثبات حجيته للمخاطبين وغيرهم
ان البلاغة هو مراعاتهم والحق ان اعجاز القرآن هو من وجوه اجلها واقواها بلاغته لا عجز عن مخالفة اسلوبه
لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال المقام وهو لا يعلم الا بعد فهم
المعاني ولا يخفى التنافي بين كلاميه لان العلم بالاعجاز والبلاغة موقوف على فهم المعاني كما عرفت ولا يعرف البلاغة
بمجرد فهم ظاهره وان كان مخالفا لمراده بل ادراك ما افتقر وعين حقائقه وغاية الظهور كونه مقتضى المقام ولا ينحل
الا بظهور كما انه فهمه وتدبر واذا عرفت ذلك فلا مانع من الحجية ووجوب العمل على ثبوت الاشتراك بين الفريقين
لان المفروض انحصار المانع في تفاوت الفهم بينهما واذا ارتفع ذلك ارتفع المنع واما قولكم لا معنى له بعد ثبوت
الاشتراك وكون العمل بالاصول مجمعا عليه وسنع الاجماع ليس محلا لادعاء وذلك كما ترى مع انه ادعاء ظهور عدم ارادة
البقاء واشتراك العلم بذلك وهو غريب لان الظاهر بل المقطوع ارادة البقاء والاستفادة للاحكام منه بل العلم بذلك
مجمع عليه بين المسلمين كما انه كما عرفت ان سيرة المسلمين من السابقين واللاحقين على اخذ الاحكام من الكتاب غني عن

باعمال الاصل المجمع عليه

نكير ومخالفة الاخباريين لا عبرة به كما عرفت انه سيجيء مع المشايخ ايضا ان اختلافهم لا يختص بالغائبين بل يقولون
بعدم جواز التمسك بالكتاب مطلقا غائبا كان او حاضرا فتدبر ومما ذكر ظهر وهن الادلة لاثبات كون المقصود بقاء الكتاب
لاستفادة الاحكام المترتبة منه وما ابقى ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يحتمل [illegible] لا احتمال
ارادة التمسك به بالاحكام المعلومة منه كالامور الثابتة في اكثرها وكل ما دل على العرض وثانيا ان ما دل على التمسك والعرض
ظنيته مخالفة الاخباريين القائلين بعدم جواز ذلك الا بعد التفسير فقد ظهر سابقا ان الدال [illegible] العرف
الحجة مع انه معترف بذلك ولا الماتن ذلك بالنسبة الى الحاضرين ايضا وقد ادعى الخصم هنا صراحة دلالته على استقلال
الكتاب بافادة ذلك وليس هذا الا التناقض وبذلك ربما اشرنا اليه انفا يظهر الجواب عما ادعى ثانيا بكون الظواهر
ظنية لا اصل مخالفة الاخباريين [illegible] بالجزء وتقدرون مخالفتهم وانه يشارك الثاني في الايراد بعدم اختصاص
بالفاهمين ومما ينبغي ان غاية هذه الاخبار انما موقوف على العلم بكون الغرض منها بقاؤها الى الدهر ليفهم
المتعاورون او ادعاء العلم بان تفاهم المخاطبين بها ذلك واني لك باثبات العلم في المقامين ففيه اولا
ما ذكرنا من المناقضة بين كلاميه لانه يدعي صراحة لا له جزاء الثقلين في حجية الكتاب للحاضرين فكيف يمكن
ان ما نفهمه هو ما انهم يخاطبون على ادعائنا وهل هذا الا التناقض وثانيا انه ان اريد من قوله ادعاء والعلم الخ
العلم الوجداني فيمنع الحصر لاثبات الخطاب في الامرين لوجود ثالث في البين وهو العلم الشرعي لقيام الدليل على
حجية الاصول كاصالة الحقيقة ونحوها فلا يخفى الطريق في ادعاء كون ما نفهمه هو تفاهم الحاضرين بالعلم القطعي
وان اريد من العلم اعم من العلم الوجداني والشرعي وهو ظاهر الادلة غيره الشرع مكان العلم فيمنع عدم امكان
اثبات ذلك لان الاصول المذكورة موجودة ثانيه قلت انه لو سلمنا الاجماع على حجية الاصول المثبتة للوضع وما يدفع
احتمال المجاز ونحوه كون الظن الحاصل منها ظنا حاصلا من القرآن ومحل وقوع الاجماع حجيته لكن الظن الحاصل بعد ملاحظة
المعارضات وعلاجها فليس ظنا حاصلا من القرآن بل هو ظن المجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها والحاصل
اما ان ندعي اعتبار الظن الحاصل من الدليل قبل ملاحظة ما ذكر او بعده فان الاول فيجب القطع باختلاط الادلة
في زماننا ووقوع الخلاف بين العلماء واختلاف الادلة بين ظواهر الكتاب وغيرها من الاخبار واشتباه الحال بسبب
التخصيص والنسخ الى غير ذلك فلا يمكن المصير اليه الا بعد الفحص عن الادلة والعمل بالظن الحاصل من فاحص منها وقاطع
الخصم يدعي جواز ذلك كيف يمكن ادعائه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون
الجري في الاحكام لاجل احتمال اختفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا وان الثاني فيمنع الخصم دعوى
الاجماع على حجيته لو عكس من دعوى الاجماع على حجية الظنون التي بها يدفع المعارض فهو ليس بظن حاصل من الكتاب
منها بل هو ظن المجتهد لحكم الله الخ ومراده من مجموع الاية ودفع متكاثراتها ومنع القرائن الدالة على خلافها وارادة
ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة حجية ظن الكتاب اما لا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمه او بشرط عدم ملاحظته او بشرط
الملاحظة والاولان باطلان وفاقا للخصم والثالث يمنع الخصم لو عكس من دعوى الاجماع على حجية الظنون التي بها
يدفع المعارض واني له باثباته الا ان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل قلت اولا انا
ندعي الاجماع على حجية الظنون الحاصلة من دفع المعارضات كما عن جماعة من مشايخنا وثانيا فلا يخفى الطريق

يحصل بعد ظن المجتهد وثانيا سلمنا عدم امكان ادعاء ذلك ولكن الاجماع الواقع على حجية ظواهر الكتاب
بل بعد قيام الاجماع على حجية الظن الحاصل مما يتعلق بظواهر الكتاب وان كان من جهة دفع المعارضات ونحو
ذلك لان الظن الحاصل من مجموع الجهات المتعلقة بالكتاب حاصل من ظاهر الكتاب وليس هذا اجماع على
حجية مطلق الظن الحاصل من جهات التعارض والترجيح والحاصل ان الظن الحاصل عند ذلك ظن حاصل
من ظاهر الكتاب وان كان بعد اعمال الظنون الاخر لان ما حصل بعد مجموع ذلك ظن حاصل من نفس الكتاب
لا يقال انه معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا مثل عموم الكتاب والسنة
المتواترة والاخبار الاحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة
ان العام المخصص حجة في الباقي وادلة الخصم باطل في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى
الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام ويلزم
في العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي
لانا نقول انا لا نقول بحجية العام المخصص في الكتاب دون غيره وان يلزم ذلك من قولنا بحجية ما يحصل من
الكتاب من الظنون لان هذا يحصل بعد اعمال الظنون اخرى ولكن نقول ان ما حصل بعد اعمال هذه
الظنون هو ظن حاصل من ظاهر الفاظ الكتاب وان شئت ان تحقق لك المرام ونبين لك الكلام
حتى لا يبقى لك ريب في هذا المقام فنقول سلمنا عدم حجية الظنون المتعلقة بجهات التعارض وان حجيتها من
باب ظن المجتهد وهي من الظنون المطلقة التي لم يقم على حجيتها دليل من الشرع بالخصوص ولكن مع ذلك كله
لا يلزم خروج الظنون الحاصلة من ظواهر الفاظ الكتاب عن كونها ظنونا خاصة وداخلا في المجمع عليه بخصوصه
بيان ذلك وتوضيحه ان كل ما يريد اثباته لا بد للمدعي لذلك من امرين الاول اثبات المقتضي وهو بناء
على هذا المدعى من الالفاظ بحسب الوضع الحقيقي واتمام ذلك لا بد من اعمال اصالة الحقيقة واصالة عدم النقل
واصالة عدم القرينة على ارادة خلاف ما هو ظاهر فيه من معناه الحقيقي او المعنى المجازي بعد قيام القرينة
على ارادته لاحتمال ارادة مجاز اخر ونحو ذلك من الاصول المتممة للدلالة واقتضاء ظاهر اللفظ للمدعى
ولو لم يتمسك بهذه الاصول لا يتم المقصود ولا يمكن ادعاء اقتضاء اللفظ للمدعى والثاني رفع
الموانع لو كان هنا مانع او يتصور باحتمال معتبر عند اهل اللسان بحيث يتوقفون في الحكم عند ذلك
الاحتمال كوجود مخصص او ناسخ او معارض او مخالف ونحو ذلك فلا بد للمدعي لذلك المقصود ان يرفع
هذا المانع ويبطل هذا الاحتمال بالبحث والفحص وبعد وجوده محتمل لذلك لا بد ان يرجح بالدليل المعتبر
ان هذا مانع حقيقة ام لا فمع اجتماع هذين الامرين يصح التمسك بذلك الدليل والاحتجاج بهذه الحجة
على المقصود والعمل بمقتضى مدلوله ولو انتفى احد الامرين فيسقط الدليل ولا يتم الحجة اذا عرفت ذلك
فنقول ان الامر الاول كاف في المخاطبين بالخطابات لعدم احتمال الموانع عند المخاطبين وهذا مسلم

الجهات مختلفة والحيثيات متعددة ومن حيث تعلق دفع المعارضات وتحقق في حصول الظن بالكتاب صار اجماعي الحجية لانه من حيث انه دفع المعارض به وتتقوم الاجماع من جهة الحجية لا من حيث غيره و ٢٣

عن الخصم الثاني فنقول من ذلك ان حجية الدليل انما هو بالامر الاول والا لا سبيل لجواز العمل بها الى طلب البحث
والامر الثاني انما هو شرط لجواز العمل بها لان اللفظ مع قطع النظر عن المانع يدل على معناه وظاهر فيه
بعد اعمال الاصول المثبتة للموضوعات التي هو مجمع عليها وبعد الكلام لا يتوقف في ظهوره في معناه على
دفع المانع بل لا بد لجواز العمل بمقتضاه ومدلوله ان يدفع الموانع ويبحث عن المعارض وذلك لطرو السوانح
والعوارض الحادثة في طول الزمان من الاخبار المختلفة واحتمال وجود المخصص والمخالف ونحو ذلك لقيام
الاجماع على لزوم الفحص لمن يريد العمل بالدليل فالاجماع الزم علينا الفحص ومنعنا عن العمل بظاهر اللفظ
الا بعد رفع هذا المانع وهو احتمال المعارض وبعد الفحص ودفع هذا المانع لا يحصل ظن اخر حتى يقال انه
ليس من ظن الكتاب بل هذا ظن حاصل من الكتاب ابتداء فلو ... كان ظهر له معارض من مخصص
ونحوه يزول الظن بالنسبة الى بعض افراده ويبقى بالنسبة الى الباقي فالحكم بالظهور يبقى الظهور والظن
الحاصل من اللفظ ابتداء بحاله وانما العوض شيء يتبدل وهذا الظن ليس من الظنون الحاصلة من غير ظ
الكتاب غاية الظن بالاجتهاد بعدم وجود المانع وهذا لا دخل له في حصول الظن من اللفظ والحاصل
ثبوت الموضوع لو كان بالظن الاجتهادي فلا عكس ادعاء حصول الظن المخصوص ولو كان دفع المانع
بالظنون المخصوصة واما اذا ثبت الموضوع وهو الوضع الحقيقي ... الاستعمال فيه او في مجازه بالاصول
وكان الاصول مجمعا عليه ومن الظنون الخاصة فالظن الحاصل منه ظن خاص ولا من خلله ... اعتباره
وعدمه وكونه خاصا او مطلقا بالنسبة الى دفع المانع لم قد ثبت عدم المانع او وجوده بالظن المطلق لا يؤثر
في كونه ظنا خاصا وبما ذكرنا ظهر الجواب عن جميع ما اورده ... ولا معنى لاستبعاد كون الظن الحاصل
للقائل بعدم حجية العام المخصص في الباقي حجة ولا في حجية ظن القائل بخلافه وكون كل منهما ظنا مخصوصا
لانه لا مانع من انعقاد الاجماع على حجية ظن كل مجتهد حصل من ظاهر الكتاب وان خالف بعضهم بعضا الا
من حيث تعلقه بالكتاب في الحجية ... والتفريع ...
حصول الظن بالعام المخصص وعدمه ولا يلزم وقوع الاجماع على حصول الظن من هذا العام والاجماع على
خلافه بناء على اختلاف المتخاصمين في المسئلة بل الاجماع مثلا واقع على ان كل من حصل له الظن من الكتاب
فهو حجة فلو حصل له الظن من العام المخصص فهذا الظن حجة وان حصل له الظن بخلافه فليس بحجة وبالجملة النزاع
في الصغرى وهو حصول الظن وعدمه والا فلا نزاع في الكبرى اي بعد حصول الظن باي طريق كان فهو حجة
هذا الكلام مبني على الجواب الثاني ولو سلمنا ذلك وعدم حجيته فنقول ان الاختلاف وعدم
وقوع الاجماع في حجية الظنون الحاصلة من دفع المعارضات لا يوجب كون الظن الحاصل من المقتضى له
فالظن حاصل منه ولم يثبت له ... بحاله فالاجماع واقع على حجية هذا الظن الحاصل من ظاهر الفاظ الكتاب
فاحفظ ذلك الجواب فانه في غاية الجودة والدقة واذا تاملت فيه يفتح لك ابوابا ينفعك فتدبر

ومما ذكرنا ظهر الجواب عما قيل هنا انه لا مناص في الجمع بين اخبار العلاجية الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية
مع ان مثل كل واحد من الاخبار وورودها من حيث السند والمتن وثبوت العلاج له الى ان قال ... فقطع
في شيء منها انتهى لما ذكرنا ان كل ما يتعلق بظواهر القران من الظنون الاجتهادية فقد وقع عليه الاجماع
على حجيتها ولا مانع من كون الظن المجتهد حجة في مقام دون مقام كما ان الخصم معترف بعدم حجية الظن
القياسي ايضا فكما انه يقول ان ظن القياس خرج بالاجماع عن الحجية من بين ظنون المجتهد فنحن نقول
ان ظن المجتهد خرج عن عدم الحجية اذا تعلق بالكتاب ولا يلزم من ذلك محذور وقد ذكرنا ايضا عدم صحة
هذا ولكن ليس الظن الحاصل من القران بعد دفع المعارضات وقبولها ظنا حاصلا منها بل ظن حاصل
من ظاهر الفاظ الكتاب فان ثبت له معارض يخرج عن الظاهر ويسقط الظن وان لم يثبت له معارض فهو
باق على حاله وبعد هذا البيان لا وقع لما اورده القائل كما لا يخفى ويظهر من ذلك ايضا ان الظن الحاصل
من قوله ... ولا تقف ما ليس لك به علم على حرمة العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل
الشهرة والغلبة ليس من الظنون الاجتهادية بل هو من الظنون الخاصة وظن حاصل من ظاهر القران
وان حصل للمجتهد بعد التامل في الاية وفق القواعد الاصولية ودفع المعارض ونحو ذلك وهذا بعد ما بيناه لا
خفاء فيه فان قلت فان سلمنا ثبوت الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم
في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف والنزاع فيه معروف والمنكر للحجية يقول انه لا يحصل الظن من
العام المخصص بالنسبة الى الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منا بل نقول انه لا يمكن حصول
الظن منه ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة واذ ليس فليس ولا نقول انه لا يحصل لي منه
ظن ولو فرض حصوله لخصمي فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا وهو في حقيقته يغلط المدعي لحصول الظن منه
ويقول انت تفرق في الاجتهاد حسب ادعيت الظن فيما لا يمكن حصوله منه قلت هذا الكلام لا وقع له بعد
التامل والتدبر ونمثل لك مثالا لتوضيح ما فيه من المغالطة وهو ان الاصوليين اتفقوا على ان التبادر حجة
وكل من حصل له التبادر من لفظ في معنى فهو حجة عليه بمعنى انه يجب عليه حمل ذلك اللفظ على هذا
المعنى ولو حمل على خلافه لكان مخطئا وعاصيا لو كان مصيبا في الفرض يجب اطاعته فعلى هذا يلزم
ان يكون التبادر علامة الحقيقة اجماعا والعمل بمقتضاه عمل بالظن المخصوص فلو تبادر الى ذهن احد
من لفظ معنى مخصوص ذلك اللفظ على هذا المعنى جائز بالاجماع ولو حمل على خلاف ذلك في كلام من وجب
اطاعته فقد عصى بالاجماع فمفهم هذا المعنى من هذا اللفظ حجة عليه ويجوز حمله عليه بالاجماع فعلى
هذا لو كان تبادر هذا المعنى من هذا اللفظ مختلفا فيه كالامر في الوجوب مثلا يلزم ان
لا يكون تبادره حجة عليه ولا يمكن ادعاء الاجماع على ذلك لان الخصم ينكر هذا التبادر من هذا
اللفظ بالخصوص وتحقيق ذلك في انعقاد الاجماع على حجية التبادر والكلام فيما نحن فيه بعينه هو الكلام

في هذا المثال لان الاجماع الذي وقع على حجية ظاهر الكتاب كالاجماع الواقع على حجية التبادر والاختلاف الذي وقع
على حجية العام المخصص الذي هو احد افراد ظاهر الكتاب وجزء من جزئيات هذا الكلي كالاختلاف الواقع في ان
المتبادر من الامر الوجوب او الندب وكما ان المنكر فيما نحن فيه يغلط المدعي في حصول الظن من العام المخصص
ويقول بعدم امكان حصوله منه كذلك المنكر لتبادر الوجوب من الامر يغلط مدعيه ويقول بعدم امكانه
ولا فرق بين المقامين ومع ذلك فكيف تقول بعد كون التبادر حجة اجماعا ان كل من تبادر الى ذهنه
معنى من لفظ فهو حجة عليه ويجب عليه حمله عليه بالاجماع لان الاجماع انعقد على حجية التبادر وكونه دليلا على الحقيقة
وتنكر مثل ذلك فيما نحن فيه وتزعم ان الاختلاف في تشخيص الموضوع في جزئيات المواد يوجب خللا
في بنيان الاجماع لو كان كذلك يجري هذه الخدشة في جميع الاجماعيات مثل ان الاجماع على قبول شهادة
العدلين في المرافعات فاذا شهد عند حاكم يحكم بعدالتهما مع انهما كانا عند حاكم اخر فاسقين فاذا
حكم الحاكم الاول في قبول شهادتهما بالاجماع لا يلزم ان يكون ابطال الاجماع بسبب اعتقاد الحاكم الاخر
فسقهما لانه مخالف في ذلك فانقدح الاجماع والحاصل ان الاختلاف في تشخيص الصغريات ومخالفة بعضهم
مع بعض في ذلك لا يقدح في اثبات الحكم على الكلية الكبرى مثلا حصل الاجماع على حجية ظواهر الكتاب
فهو حجة على من كان عنده ظاهر في حكم من الاحكام وقد عرفت مما ذكرنا انا لا ندعي ان العام المخصص الذي
هو من احد افراد ظواهر الكتاب وقع الاجماع على انه حجة في الباقي لظهوره في الباقي حتى يرجع الكلام
الى دعوى الاجماع على كون ذلك العام مظنون الدلالة في الباقي بل ندعي وقوع الاجماع على ان ظاهر الكتاب حجة
على كل من كان عنده ظاهرا فالاجماع وقع على حجية الظاهر على كل من كان عنده كذلك لا وقوع الاجماع على ظهور كل
واحد من الايات في معناه الظاهر فيه وكلام القائل يتوهم لو ندعي الاخير وكلنا لم يلزم علينا شيء على الاول
وربما يقال ان هذا الاجماع ان كان على الجملة فهو لا يجدي وان كان على كل الظواهر فيرد عليه ما سبق فيه انه يستلزم
لحجية الظن الحاصل من ... ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على الظن
الكتاب لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن يثبت
عدم حجية الظن الحاصل من القران وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فنقول انه الجواب انا نمنع اولا عموم تلك الايات
فانها منصرفة الى اصول الدين كما يظهر من السياق ويؤيد ذلك ايات التي ذم فيها من يتبع الاباء في الاصول
مثل قوله تعالى انا وجدنا اباءنا وانا على اثارهم مقتدون ونحو ذلك وايات التي ذم فيها عبدة الاوثان والقائلين على
تشفيعهم عند الله ونعلم التدبر فيما ذكر يظهر ذلك الانصراف او منصرفة الى ما اتهم به المسلمون والقائلين اعرف انها
ولكن الالوهية غاية العوق وثانيا سلمنا عدم الاختصاص بالاصول وعمومها بالنسبة الى غيرها من الظنون
لكن ندعي انصرافها الى ما يبتنى عليه الاحكام وماخذها وما يركن اليها وهو حجية الاخبار والاعلام والاستناد
مثل الاخبار والقياس والحيض والرمل ونحو ذلك ولا ينصرف الى حجية الدلالة مثلا اذا قال السيد لعبده لا تعمل

بما لا تعلم وتتبع ما تظن به او كان عندك مشكوكا وما لا تعلم بما خذه ومصدره وانه موافق للواقع ام لا ولا بد
لك من العمل باليقينيات والقطعيات وما تعلم حقيقته لان ما لا تعلم به ربما يوقعك في الهلكة وربما
في الغي في اوامري ونواهي ولا اكلفك الا باليقين فلا تتبع كل موهوم ومشكوك ومظنون انه مني او نحوه
من المطابقة للواقع وغيره من الجهات فلا شك ولا ريب ان العبد بعد ذلك اذا جاءه جاء من العدول وخبره
ان السيد امرك بكذا حقق ذلك لو حصل له العلم بصدور ذلك الامر عن السيد يتبادر الى الامتثال
ولا يتوقف من حجية كون دلالة لفظ الامر على معناه ظني وامر السيد ان لا اتبع الظن فالاقدام الى
الامتثال بهذا الامر نهي من السيد وموجب للعقاب بل يقدم الى الامتثال وبعد تركه موجبا لسخط المولى بل
لو ترك الامتثال واعتذر بان السيد نهاني عن اتباع الظن والفاظ هذا الامر ظني الدلالة لمذمه العقلاء
وعدوه عاصيا ومستحقا العقاب المولى فظهر من ذلك ان الايات الناهية عن الظن لا تشمل حجية الدلالة بل منصرفة
الى حجية السند وما هو مبني للحكم من الادلة الظنية من الاخبار والاستقراء والغلبة والقياس ونحوها من الادلة
التي كانت سندها ظنية والعرف يحكم بذلك في نحو هذه الامثلة والمقامات هذا جواب متين وكلام دقيق
ولم يسبقني في ذلك احد اعلم به وارجوا لله ان يطابق الواقع وثالثا سلمنا عدم الانصراف الى ما ذكرنا
ولكن نقول انها منصرفة الى غير ظواهر القران ونمثل لك مثالا لتوضيح هذا الدعوى ليكشف لك الغطاء
وهو ان السيد اذا امر عبده انه ذات يوم بان لا يفعلوا بكل ما امركم اليوم وان عملوا بمقتضى اوامري
اليوم فاعاقبكم باشد العقاب ثم بعد ذلك امرهم باوامر عديدة فامتثلوا بمقتضى اوامره ثم جاء
الليل وعاقبهم المولى لامتثالهم اوامره في اليوم بعد امره اياهم بعدم الامتثال لكانوا مستحقا للعقاب
ولو اعتذروا بابطال امره الاول بان من وجوده يلزم عدمه لانه ايضا كان من جملة اوامرك في
هذا اليوم وامرتنا ان لا ناتي بمقتضى اوامرك اليوم فتركنا العمل بمقتضى ذلك الامر لانه يلزم من وجوده
عدمه وكلما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فامرك هذا باطل فتركنا مقتضاه وعملنا بمقتضى اوامرك
الاخر لما قبل عذرهم وكان عقاب المولى حسنا وعدهم العقلاء مجانين ويقبح بهم في ذلك العذر
ولنا امثلة اخر يظهر بها المرام ولكن نكتفي بذلك اشارة الى بيان المقصود فعلم مما ذكرنا ان الاشياء
التي يلزم من وجودها عدمها منصرفة الى غيرها ولا يفهم عرفا ابطالها بل اللازم العمل بمقتضاها
في غير موارد انفسها وان كان الخطاب الاول مشتملا على اوامر عديدة لا ينصرف الى شيء منها ولا بد لهم الا
بجميعها وترك ما يرد عليهم بعد انقطاع ذلك الخطاب وهذا واضح لا سترة فيه عند اهل التدبر والتميز
فالنهي عن اتباع الظن منصرف الى غير ظواهر الكتاب والظنون الحاصلة وهذا ليس تخصيصا بل هو تخصص
فلا يجري النزاع في العام المخصص فيه وليس محلا للكلام ومن انكر ذلك فليس الا من قلة تدبره
وتامله فيما مثلنا له واوضحنا له وعليك بالتامل والدقة حتى لا يختلط عليك الامر وينفعك في مواضع عديدة

ورابعا انا سلمنا شموله لنفس الكتاب ايضا ولكن ذلك خارج عن مدلولها بالعرض لقيام الدليل
الشرعي على اعتبارها واما الاجماع فبذلك خرج عن سلسلة الظن ومن المعلوم ان من عمل بمقتضى ادلة ظنية
بنفسها ولكن وقع الاجماع على حجيتها و دخل في سلسلة الظنون الخاصة لا يصدق عليه انه يتبع الظن
وليس انه عمل بالقطع لقيام القاطع على جواز العمل به فالتابع للظنون الخاصة ليس تابعا للظن وان كان
في نفسها لو عمل بها من جهة انه ظن مطلق مع قطع النظر عن قيام الدليل عليه فهو عامل بالظن كما يقول القائل
ولكن لو عمل من جهة الذي ذكرنا فليس عاملا للظن فيختلف الحكم باختلاف الجهات والحيثيات فهي معتبرة
عرفا وعادة ولا ينبغي اسقاطها عن الاعتبار كما لا يخفى وهذا يلزم تخصيص في ايات الناهية عن العمل بالظن
حتى يقال ان دلالة العام المخصص على الباقي ظني وان مرجع هذا الاجماع الواقع على حجية ظواهر القران الى دعوى
الاجماع على حجية بعض المظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الا البعض على حجية العمل بالظن
الا الظن الحاصل الى اخر ما يقال او لا يلزم ايضا خروج ظاهر تلك الايات عن الظهور بل هي باقية على عمومها وظهورها
لما بيناه ولا نحتاج ايضا الى دعوى ان الاجماع وقع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بما هو حتى يثبت التخريج عنه
حتى اورد علينا بان هذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية وهذا عدول عن اصل الدعوى لان
الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلقا لدعوى
الاجماع وما يقال ان خروج الظن الحاصل من الكتاب من عمومات تحريم العمل بالظن يكون من دليل قطعي
او ظني علم حجيته فما هذا الدليل وقد فرضت ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لان حاصل
العام المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظن في مورده واذا بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لان حاصله تحت عموم
الايات المذكوره فيه او لا ما ذكرنا سابقا من الوجوه الاربعة وثانيا على فرض تسليم التخصيص في
الايات لا يوجب ظنيته ~~الاجماع لعدم تخصيص الاجماع بصحيحة~~ لان ما يوجب من تخصيص الايات انما هو
ظنيته دلالتها على الباقي والاجماع وقع على حجية هذا الظن لانه ظن حاصل من الكتاب والظن الحاصل من
الكتاب حجة بالاجماع فاين صيرورة الاجماع ظنيا ولو كان دخول ظني الدلالة تحت الاجماع موجبا لظنيته
فلا معنى لاختصاص ذلك بهذه الايات بل هذا الكلام عام بالنسبة الى جميع الايات لان دلالة جميعها ظنية
فان قلت لما يخرج ظواهر هذه الايات عن ظهورها في العموم لخروج ظواهر القران عن عمومها كان
الاجماع مخصصا والعام المخصص ظني فالاجماع ظني قلنا او لا يجيء ما ذكرنا سابقا وثانيا ان الاجماع وقع على حجية
ظواهر الكتاب بعد دفع المعارضات والمخصصات فما بقي بعد ذلك فهو ظاهره والاجماع واقع على هذا الظاهر
لا ما هو ظاهر ابتداء كما بينا مرارا فهذه الايات بعد التخصيص ظاهرة في الباقي والاجماع واقع على حجية هذا الظاهر
فلا يلزم تخصيص في الاجماع لعقاته ما حالها ولا ذلك يندفع ما يقال ان دلالة الاجماع كدلالة العام في انها دلالة ظنية
منطبقة على جميع افرادها وجزئياتها فاذا دل هذا الاجماع الواقع على حجية ظواهر القران على خروج الايات الدالة

لان دلالة العام المخصص على الباقي ظني ام

الى التنبيه كما نبه الصادق عليه السلام الرادي الذي كان يسمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء وغفلته انه ليس بحرام
لانه لم يأت اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وكما استدل
ابي بكر لعمر حيث شك في موت النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون لمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجة
علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في ايات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور
ايات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل
هذه الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة فنقول في جوابه اما دعوى اجتماع فتاوى
الاصحاب صريحا فمسلم واما فتاوى ارباب التصانيف من متاخري اصحابنا فليس بحجة لعموم التسليم ولا يحل
للاحتمال كون فتاويهم من جهة كون الظواهر من ظنون الاجتهادية نعم اخذ كلام جميعهم في الخصوصية
وظهور بعضهم في ذلك بحيث يحصل العلم بمجموعها بان فتاويهم من جهة كونها ظنونا خاصة وان اشرنا الى
اجماعهم سابقا ولكن نذكر كلمات بعضهم الذي اطلعت على كلماتهم لئلا يتوهم ان القول القائل اصل ومحض
قال صاحب الوافية الاول في الكتاب ووجوب اتباعه والعمل به اجماعي ولا ريب انه كلامه في الخصوصية
ولا معنى لنسبة الاجماع الى وجوب اتباعه والعمل به الظاهر في الاختصاص بالنسبة الى غيره من الاخبار والاجماع
ونحوها قال السيد الكاظمي في شرح الوافية المقام الثاني في حجيته ووجوب العمل به اتفقت كلمة اصحابنا
واستقامت طريقتهم على قديم الدهر الى يومنا هذا بل وسائر علماء الاسلام من كان للعلم حمله على ان كتاب
الله المجيد حجة يجب الرجوع اليها بل وعرض الحجج عليها وتواترت بذلك الاخبار واشتهر امره اشتهار الشمس
في رابعة النهار حتى كان من ضروريات الدين ولم يخف على احد من المسلمين الى ان ظهر صاحب الفوائد المدنية
فنفى عنه الحجية الخ وقال الفاضل البندي صاحب الحقائق ~~[illegible]~~ قريب ما ذكره السيد
وقال السيد في المفاتيح فالمعتمد انه حجة لاصالة حجية الظن ولاتفاق جميع المسلمين عليه عدا طائفة شاذة لا يلتفت اليهم
وقال استادنا الشريف على ما حرر منه بعض الا فاضل في مسألة فالحق هو الثاني لوجوه منها الاتفاق من جميع
المسلمين سلفا وخلفا حديثا وقديما على العمل بظواهر الكتاب ونصوصه والفا اتفق علماء الشيعة على الافتاء
بلزوم العمل بالكتاب الخ وايضا ادعى الاجماع على كونها حجة بالخصوص استادنا الفاضل البهبهاني وايضا ادعى
حجيته بالظن الخاص بعض سادات المعاصرين وقال السيد بحر العلوم في فوائده على ما نقل عنه عند الكلام
على حجية الكتاب لنا ان جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد النبي صلى الله عليه وآله الى يومنا هذا يرجعون الى القران الكريم
والفرقان العظيم ويتمسكون في اصول الدين وفروعه وسائر الامور المتشعبة والفنون المتنوعة
من غير نكير ولا توقف على ورود تفسير ظاهر ما ذكره ونحن الفاضل الكاشاني ايضا ادعى الاجماع على الحجية بالخصوص
ولا ريب ان هذه العبارات منادية باعلا صوت منها وردنا على كون الحجية من الظنون الخاصة وانهم
قائلين بالظنون الخاصة في الاخبار في جميع الاحكام فكيف يمكن ادعاء القول بالحجية على طريق الظن المطلق وهؤلاء
ومن لم ينقل عنه في الاخبار صرحوا بذلك بالنسبة الى الكتاب فان قلت انت ادعيت اتفاق الكل على هذا
الفتوى وهذه جماعة قليلة قلت هذه جماعة التي اطلعنا على عباراتهم والنقل عنهم بخصوصه واما الباقون
فعبارة هذه الاعلام صريحة في النقل عنهم فيحصل لنا العلم بفتوى الباقين مع انا سمعنا من الخارج ان
الجماعة الذين كانوا قائلين بحجية الاخبار بالظن المطلق صرحوا بحجية الكتاب من باب الظن الخاص منهم احمد

الوجه الاول

من عمومها صار هذا الاجماع مخصصا لها لانه مخصص لبعضها ايضا ولا بد ان يكون المخرج والمخصص بالكسر مغايرا
للعام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الايات المذكوره دلالة تامة فلا بد ان يدعى اجماع اخر على
حجية هذه الايات لئلا يلزم الاتحاد بين المخصص والمخصص اذ لو تخصصا ولا نحتاج الى التوجيه بان الاجماع انعقد
على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع اخر على عدم حجية هذا الظن الخاص حتى يتحقق في الجواب ان
هذا الاجماع الثاني لا مبنى له فالحقيقة الا الاجماع الاول لما عرفت ان الاجماع ليس مخصصا لبعض افراده
بل هو مخصص لعموم بعض افراده وهو عموم هذه الايات المتنبر حجية خبر ولا حرج في ذلك هذا على فرض
تسليم كون هذه الايات بعمومها افرادا لهذا الاجماع ونقول بما ذكرنا ثانيا والا على ما ذكرنا ليس مخصصا لعموم
افرادها ايضا لان هذه الايات مع عمومها ليست من افراد هذا الاجماع بل هي مندرجة تحت عموم هذا الاجماع
بعد تخصيصها لما ذكرنا ان الاجماع وقع على حجية الظواهر بعد دفع المعارضات والمخصصات وعلى اي
التقديرين لا يلزم كون المخصص والمخصص شيئا واحدا فتدبر فان في ذلك غاية الدقة فتجده حقيقا بالقبول
وما اورد على الجواب الرابع الذي ذكرناه سابقا من ان الاحتياج الى الاضمار بل يلزم استعمال الضمير المجرور في المعنى الحقيقي
والمجازي في استعمال واحد في قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم اي لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علما او
لا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع
وهو العمل على ظواهر الايات مضيرورة بعض مدلولات القاعدة قرينة لتجوز في بعضها الاخر ليس باولى من العكس
لو قوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج المدعى الى اجماع اخر بل اجماعين اخريين ومن عرفت الحال فيه فيما مع الحاجة
اثبات الاولية انا لا نحتاج الى شيء منها بل نبقي العلم بحاله ونقول انا قصدنا الاجماع وهو دليل قطعي وعلمنا بالظواهر
ليس من جهة انها ظواهر بل نعمل بها من جهة انها مقتضيات للدليل القطعي ففي الحقيقة كان علمنا بالاجماع
وهذا نظير العمل بقول العدل الذي امرنا السيد بالاستماع له بلزوم العمل بقوله وهذا مع ان قول العدل
مع قطع النظر عن امر السيد ظني سندا ودلالة ولكن بعد ملاحظة امر السيد بلزوم العمل به لا يقال انه
انه عمل بالظن بل يقال انه عمل بالقطع لان السيد امره بذلك فهو في الحقيقة عمل بقول السيد وكذا الكلام في ما نحن فيه
فكانت الايات باقية على حالها ولا نجوز الاضمار ولا استعمال في المعنى الحقيقي والمجازي ولا نحتاج الى اجماع
اخر ولا اجماعين اخريين ومما قلنا فالقاطع للمقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع
الفرقة بحيث يوجب القطع برأي الامام عليه السلام ولم يتحقق لنا بعد وقوع الاجتماع فان ذلك الاجتماع اما من ملاحظة كلامهم
صريحا واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضاه عليه السلام اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى
اصحابنا المتقدمين والائمة عليهم السلام والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد
الف سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من متاخري اصحابنا فان سلم
اجتماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم انه فتاويهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب
بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال
السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالايات القرانية من دون نكير منهم ولا يستلزم ان ذلك كان
من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع لهم بسبب القرائن والامارات وقد كان مختفيا على حضرة فالاحتياج

[illegible]

هذه الاعلام كما في العلم بفتوى بهم والثاني ان لنا طريق اخر حصل لنا العلم بفتاويهم بذلك
وهو ان سائل الخلافية بين العلماء من اول كتب الاصولية والفقهية ذكروا الخلافات فيه وهذه المسئلة مع شدة
البلوى لابد ان يذكروا وهذه مسئلة شديدة الحاجة مبتنية عليها اساس الاصول والفروع وليس من
شأن العلماء ان يتركوا نقل الخلاف فيها مع عموم البلوى وشدة الحاجة فاقتضيه بلزوم نقل الخلاف فيها
فكما نقلوا الخلاف من الاخباريين فيها لا بد ان ينقلوا هذا الخلاف ايضا فعدم ذكرهم لذلك مع ادعاء
الكل الاجماع فيها ونسبة الخلاف الى شاذ من الاخباريين حصل لنا القطع بكون فتاويهم على حجيتها
من باب الظن الخاص والثالث ان طريقة العلماء نقل الاخبار الجزئية والوقايع الاتفاقية فضلا عن
ما في المسائل الاصولية والفقهية وما وقع بين طوائف الامة وبين علماء الشيعة وبين فقهائها والاشاعرة
في المسائل العقلية والشرعية والاخبارية والدينية في البلدان والازمنة من الجزئية والكلية مع ان في
اكثرها قلة الداعية مثل حكاية الشيخ المفيد والمرتضى وخروج التوقيع ولوم الشيخ في حق المرتضى والرضي
وحكايات العلامة وتصنيفه الارشاد في اسبوع في السفر ومناظرات العلماء في الكتب خاصة في مسائل
خاصة مع ذلك لم يذكروا هذا الخلاف مع ان العادة قاضية باتفاق فتاويهم على ذلك ولم يكن بينهم
مخالف فلذلك حصل لنا العلم بفتاوى جميع العلماء بذلك ولا يعتريها شك ولا ريب في انكاره لا يوجب
علينا عيب واما حصول العلم برضاهم فلانه ايضا حاصل من تتبع احوالهم ومناظراتهم ومخاصماتهم واحتجاجاتهم
من اصحاب الائمة والتابعين لهم وتابعي تابعيهم ومن جاء بعدهم وما وقع بين علماء الشيعة والعامة
خلفا وسلفا وتاليفاتهم الكتب في اثبات الامامة واغلب استدلالاتهم فيها بالايات وفي الكتب
الكلامية التي ادعى الاجماع على وجوب حصول القطع في مسائلها واستدلالاتهم في الكتب الاصولية
التي لا يبعد منها من التمسك بالادلة القطعية مع ان القائلين بانسداد العلم في الفروع يصرحون بعدم
جواز العمل بالظن في المسائل الاصولية ومع ذلك لم ينكر عليهم احد بان هذه الايات ظنية ولا يجوز التمسك
بها في هذه المسئلة وعين ما ذكرنا ادعى جماعة منهم السيد بحر العلوم كما عرفت ومنهم الاستاد الشريف دام ظله العالي
بعد ما نقلنا عن بعض تحريراته كان الاصحاب لا يزالون يستدلون عند الاحتجاج على خصمائهم بظواهر الكتاب
والخصم ما كان يرده بعدم الاعتبار ولا ريب لنا بعد ملاحظة ما ذكر لا ينبغي تامل في انهم كانوا يرون بذلك
وان ما قلت بل لعله كان لحصول القطع لهم بسبب القرائن ففيه اولا ان بعد ما ذكرنا لا مجال لذلك الاحتمال
وثانيا انا نقول ان هذه القرائن باقية الى زماننا هذا واما اختفت بعد زمان الحضور واما
بقيت الى اواسط الازمان اما الاول مع انه مكابرة محضة ولم تقل به قطعا فهو يثبت لما صرنا اليه
واما الثاني فهو ايضا يثبت المطلوب لان ذلك الزمان كان استدلالهم على النهج السابق وطريقته
السالفة كما يظهر من تتبع احوالهم كما اشرنا اليه وهذا واضح كالشمس في رابعة النهار عند الصغار
والكبار بحيث لا يصل اليه يد الانكار ولا يلحق حوله الغبار ولا يحتاج الى الاظهار ومع ذلك لا يخفى الاصرار
واما الثالث فانا نقول باختفائها دفعة واحدة بحيث ذهبت بالمرة عن جميع الامة مع ان الظاهر انه
لا انتفاء لذلك العادة قاضية بعدمه ولم يتفق مثل ذلك في مسئلة من المسائل من اول
الى زماننا ولا يخفى فساده على احد من العوام والخواص فكيف عن العلماء الاعلام كما لا يخفى

واما ان نقول باختصاصنا بذلك ربما يقال هذا فالمختصون عليهم اما ان صاروا الى الظنون الخاصة او مطلقا وان كان بعضها
اما الاول فهذا خطأ واما الثاني فكذلك ايضا لوجود الاكثر من العادة القطعية وثانيها انه للقول بعدم قبول
احد وثالثها ان القطع والعرف على خلافه واما الثالث مع ورود الوجوه السابقة عليه ففيه انه كان
كذلك للزم وقوع التنازع والمشاجرة بينهم في تلك المسئلة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
بطلان التالي فلان جميع الامور كان حكم العادة في نقل ذلك الاختلاف الينا للحجيين الماضيين كما اقتضاه
عموم البلوى وعادة العلماء لنقل امثال ذلك وما هو اخفى منها الثاني انه يخالف لما ادعيناه وادعاه
جماعة من العلماء من استمرار هذه الطريقة بينهم وعدم انكار احدهم للاخر ومقتضى ما ذكرت عدم ذلك
الاستمرار بل لا بد ان ينكر اصل الحجيين للاخر بان هذا ظن مطلق ولا حجية فيه الاصل يحكى ذلك في
القائل بكونه من ظنون المخالفين ويحكي الاخر بانه ليس كما زعمت بل الدليل قائم على خصوصه كما
جرت هذه المنازعة بينهم في اخبار الاحاد مع انه لم يحك منهم ذلك بل كانت الطريقة مستمرة دائما
~~واما استشهاده بعبارة الصادق تدرك في مطلوبنا لا علينا لا استدل به بعض الفضلاء~~ على ما حكى عنه السبيل
في شرح الوافية بعد ذكره للادلة التي استدل على اثبات حجية مطلق القرآن الخامس وقوع الاحتجاج به من الرسول
والائمة عليهم الاعمة مثل زرارة ومحمد بن مسلم الباقر عليه السلام انما قال الله ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا
فكيف اوجب ذلك واما استشهاده بعبارة الامام لم تحفظ في مطلوبنا لا علينا كما استدل به ايضا
بعض الفضلاء وعلى ما حكى عنه السبيل فيه ايضا حيث ان الثالث التوبيخ على ترك العمل به كما رواه ابن بابويه
عن الصادق في جواب من قال له ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل
الجلوس استماعا مني لهن الحديث وانت خبير بان الاجماع لا عيب عليه ولا شبهة تعتريه وكان الغرض
من اطالة الكلام في هذا المقام واتقانا والخصم باي طريق سلك وباي باب دخل وباي وجه استدل
اتمام الحجة ورفع ما يتوجه مما يذهب به بنيان الاجماع وان لا يدخل على احد احتمال اتمام خلل شاملة لانه ايوم
في اختلال امر هذا الاجماع ونعوذ بالله وانقيناه سد باي لباس لبس وراقتناه باي طريق سلك
ودفعناه باي باب طلع بحيث لا يبقى غبار لانا بيناه في غاية الاظهار ومن اراد بعد ذلك الانكار فمحال
عليه ولا يدخل علينا الاقرار ولو سلمنا منه بعد ذلك الانكار ونعترف بعدم اتمام كل واحد من هذه الوجوه
على سبيل الاستقلال فنصرف العنان الى طريق اخر من الاستدلال فنقول انا لو سلمنا عدم دلالة
هذه الادلة على القطع ولكن نستدل بالادلة الظنية بحجة عليه حيث يرتقي بمرتبة في الكثرة بحيث لا يمكن
لاحد ان يدفع اليه بدا لحديث ويحصل من مجموعها هذه الادلة القطع بان واحدا منها صدر من الائمة
الاول الدليل العقلي الذي ذكرناه اولا والثاني الاجماع الذي ادعيناه ثانيا والثالث الاجماعات المنقولة التي
حكيناه سابقا وانفا الرابع الايات التي ذكرنا بعضها واشرنا الى بعض اخر منها اجمالا الخامس الاخبار التي
ادعيناه تفصيلا وان انطوينا ذكر بعضها اقتصارا السادس ورود مشتملة على انها وتشتمله من الامر بالتحجيج

الى الكتاب ومن ان خطابات القرآن بلسان القوم ومن الامرة بالعرض على الكتاب ومن المتضمنة للاستشهاد
الصحابة بالقرآن ومن المتضمنة للاستدلال على الصحابة ومن الامرة بالاخذ بالقرآن ومن الثقلين مع هذه الفرقة
وغير ذلك مما يكاد ان لا يعد ولا يحصى ومما دل على حجية ظواهرها السادس الدليل العقلي الذي استدل به في بعض
تحريرات استادنا الشريف وملخصه ان حجية الكتاب للمشافهين مسلم ومن كتابه منهم ثابتة من الاخبار الدالة
والظواهر عندنا وعندهم سواء فقد يجال الاصول الاجماعية بحجيته لنا ايضا واحكم على طريق الظنون الخاصة
السابع ما تمسك به استادنا الفاضل البردي في بعض تحريرات وهو الدليل العقلي الذي ذكر بان المنع
اما من جهة عدم حصول الوصف منه او للتعبد نقضها الاهلة وكلاهما فاسدان انتهى ملخصا والتاسع ما تمسك
به ايضا بانا نستقرينا كتب السماوية بعضها حجة دائمة ويتمسك بها على ما القرآن ملحق بها في الحجية مثلها الخ
العاشر انه لو لم يكن حجة لوصل المنع لتوفر الدواعي ولم يصل ما يثبت به المنع فهو حجة العاشر نظهر حجيتها على ظهر
نفس الايات الحادي عشر ان المقتضي موجود والمانع مفقود فيجوز العمل به وهو حجة الثاني عشر الاصل الجواز السليم عن
المعارض الثالث عشر استقرار سيرة المسلمين خلفا وسلفا في التمسك به الرابع عشر عدم انكار التمسك به من
العلماء والعوام والخواص بحيث لم يظهر منهم تنازع وتشاجر كانه عندهم من الضروريات المسلمة عند الجميع
وقد ظهر مما ذكرنا القطع بان جواز التمسك بالكتاب على نحو واحد اما صادر من الامام او غيره قطعا
بل يظهر من الاخبار القطع بان واحدا منها صادر من المعصوم لتواترها لفظا او معنى وهذه الاخبار
كافية في اثبات المطلب مع ان الاجماع قاطع ايضا والاجماعات المنقولة لا تامل في حصول القطع بها وادعى
تواترها الاستاد سلمه الله بل ما غلب مما ذكرنا من الادلة قاطعة بحجيته وكونه من الظنون الخاصة وضعف
بعض الادلة الاخر في اثبات المطلب في مقابل هذه غير مضر لانا نستدل بها المقصود ولو فرضنا باقي
الادلة ظنية فنزيد على ظنها فاذا تراكم الظنون بعضها فوق بعض يرتقي الى مرتبة القطع بالحجية المطلقة
فالخصم في المقام ينكر الصغرى وهي عدم وصولها بهذه المرتبة المفيدة للقطع بالحجية المذكورة او ينكر الكبرى
بان تراكم الظنون لا يوجب القطع اما الاول فالعقل يبطله لان الادلة في غاية الكثرة واما الثاني فانه مخالف
للوجدان والعادة فانا نرى ان كل واحد من العسكر لا يمكنهم فتح البلاد واذا اجتمعوا يفتحون البلاد المحكمة
وكذلك في يوم الغيم اذا اشتغل احد بعبادة واشتغاله في ايام اخر من الصبح الى الظهر يغلب على ظنه انه
دخل الظهر ثم يجيء احد غيره ويشتغل بنفسه ايضا كذلك ويخبره احد كذلك وينظر الى الساعة الفرنكية الحسن
ويبصر في وسط السماء اثار الشمس ويؤذن المؤذنون ويصوت الديوك مستمرة ويصلون ائمة الجماعة
فبذلك يحصل له القطع بدخول الوقت ولا يبقى له شبهة ولا ريبة ولا يمكن انكار ذلك وقد اغتر منكر ذلك
في الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة المفيدة للقطع وبعد ما ذكرنا لو انكر الحجية على النحو المدعى عليه فقد
خرج عن طريقة الانصاف وسلك سبيل ما دار المعاف ومن خلق نفسه عن هذه الاوصاف فلا يطالبني من الاعتساف

واما القول السادس وهو الحجية في الاحكام دون غيرها وهو منسوب الى استادنا الشريف ولكن اتفق على دليله ولا على
تفهيم هذه النسبة اليه لا سماعا منه ولا في تقريراته ولكنه حرر لمن هو عارف بمذاهبه في المسائل الاصولية ولذلك عدنا
من جملة الاقوال ولا بد من معرفة مقصوده هل هو عدم الحجية في غير الاحكام مطلقا اعم من الاصول والمواعظ والقصص
والامثال او المراد عدم الحجية في خصوص الاصول بناء من مذهبه او في اصول الدين فقط بل على الادلة اطلاق
القول المنسوب اليه وعلى الاحتمالات مقابلة للاحكام لان الاحكام متعلقة بالفروع مع انه في مسلك تحقيق المسئلة
الاصولية ليتفرع عليها الفقه وهذه قرينة قوية على ارادة احد الاحتمالين الاخيرين ولعل الاخر والظن بعدم ارادة الاول
في غاية القوة وعلى اي حال فلم نطلع منه على ذلك دليل ولعله يمكن ان يستدل على ذلك اولا بلزوم الدور لو كان
حجة في الاصول لان اثبات حجيته موقوف على اثبات التوحيد والعدل والنبوة واذا توقفت هذه في الاثبات
على الكتاب يلزم الدور فلا يكون حجة فيها ولكن هذا الدليل يجري في اصول الدين لا في اصول المذهب كالامامة
والمعاد وثانيا بان الاجماع علة الدليل وسيرة المسلمين في التمسك بالكتاب في الاحتجاجات والاخبار وانه ليست
شيء منها في الاصول اما الاجماع او دليل لبي يقتصر على القدر الثابت منه ولم يثبت الا في الاحكام فنقتصر عليه
واما السيرة فلان العلماء والاصحاب وسيرة المسلمين فهي مقصورة في الاحكام ولم يظهر منهم في الاصول تمسكا بالكتاب
فلا بد من الاقتصار عليه فيما علم استقراره لا فيما لم يعلم فيه واما الاخبار فكلها ناظرة الى الاحكام مثل العرض على الكتاب
والتمسك به والرجوع اليه ويظهر ذلك في موارد ورودها والتامل في سياقها وثالثا بان مسائل اصول الدين
غامضة وحججها متشتتة وبعضها ببعض مرتبطة والوصول اليها لا يمكن بادني تامل ودقة وعقولنا قاصرة ولكنا
قاصرة في محل الخوف عن المزلة واما الاحكام فمدارها سهلة ولا ارتباط بينها بالكلية والطباع بها مانوسة
فلذلك مكلفة الا قدام الى الاولى دون الثانية هذه الوجوه اقوى ما يخيل ان يستدل بها لهذه الطريقة ولكن
الجواب عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فلانا لا نسلم لزوم الدور بل يثبت بالكتاب معجزا الصانع ونعم ذلك
من امتيازه عن كلام المخلوق وعجزهم عن اتيان سورة واية من مثله وبعد ثبوت وجوده بالقرآن نثبت
توحيده وعدله بالقرآن ولا يلزم من ذلك محذور واما النبوة فلا يحتاج الى الاثبات بعد ثبوت كون القرآن
من الله وثانيا ان المطلوب هنا حجية القرآن واثبات جواز العمل بما يفهم منه وليس كلامنا في اثبات الحق في الاصول الادلة
وما ذكرت يتوجه على الجهة الثانية دون الاولى فلا بد من ملاحظة الجهات فتدبر وثالثا انا سلمنا الدور ولكن
نقول نفي حجيتها في الاحكام الفرعية واصول الدين فيه لا يترتب على جزئيات المتعلقة على مسائل
اصول الدين وفيه مواعظ ونصائح وقصص وامثال وغير ذلك فيبقى لزوم الدور كالحقيقة انحصار الاستدلال
في الاحكام واما عن الثاني اما الاجماع اما المحكيات منه فقد عرفت ان بعضها ظاهرة في العموم في جميع المقامات
وبعضها صريح وبعض منه حتى صرح بعضهم باجماعهم بالاستدلال في اصول الدين ايضا فضلا عن غيره من جزئيات
واما المحصل منه فبعد التتبع في كلماتهم ~~وتصانيفهم ومتابعاتهم~~ يظهر ان اجماعهم عام كما عرفت من عبائرهم

بل نقول لا يمكن لمن يدعي الاجماع في المسئلة ان يدعي الاختصاص لان ذلك موقوف على التتبع في كلماتهم
وبعد التتبع يحصل بالتعميم واما سيرة المسلمين في استدلالاتهم فلا يمكن ادعاء الاختصاص فيها لانا نرى
استدلالاتهم في الاصول والفروع والمواعظ والنصائح ولا يختص بمقام دون اخر ويظهر ذلك بالتتبع في مقامات
استدلالاتهم ومحاوراتهم ومناظراتهم في كتبهم الكلامية وكتب اثبات الامامة وكتب المواعظ واصول الفقه وغير ذلك
والانصاف ان ذلك ليس محلا للانكار وهو كالشمس في رابعة النهار واما الاخبار فيجاب عنها اولا بانه لم يختص
في بيان الاحكام بل اغلبها واردة في مقامات اخر مثل التمسك بالكتاب والعرض عليه وارشادهم للاصحاب في
الاحتجاجات وامثال ذلك سلمنا عدم التعميم في تلك الموارد ولكن الانحصار في الاحكام في غاية البطلان وثانيا سلمنا ذلك
الانحصار لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد ومورد ورودها في بيان الاحكام وكون سؤال الراوي عنها
لا يوجب التخصيص بل عبارات الاخبار اما عامة او مطلقة فلا معنى لاختصاصها بموارد ورودها وليس سياقها نصا
منصبة في الاحكام بل سياق اغلبها يدل على العموم او في غير الاحكام كما لا يخفى واما عن الثالث فلانا لا نسلم ان ارتباط
مسائل الاصول وغموضها لا مدخل لها في فهم المراد من الاية فنقتصر على ما يدل عليه الاية بعد الفحص عن المعارض
وليس الغرض التعمق في معرفة اصول الدين بل الغرض فهم ما في الكتاب والاعتقاد به الا ما كان منها بالعقل
وضرورة الدين فنتوقف فيه وذلك لا يوجب عدم التعدي عن ايات الاحكام بل ما اثبتنا نقتضي العموم في الحجية
فانها في شيء من الضرورة والدليل العقلي فهو خارج عن العموم بالدليل وثالثا انا سلمنا ذلك ولكن لا ينافي
ما ادعيناه لانه يلزم من هذا الدليل عدم حجية غير النصوص والظواهر من المتشابهات ونحن نقول بذلك لان ما لا يمكن
فهم المراد منه بل اذا كان مرددا بين المعنيين وكان المراد مشتبها علينا لم نقل بحجيته ولم يقل به احد فانه حينئذ
ليس مستطاعا عندنا ولا رايا غريبا بل هو اختيار جمع منهم ولا معنى لان ينسب اليه القول بالتفصيل ولو
اراد غير ذلك فلا تم الغرض والمقرر ومذهب غير سليم ويخرق به الاجماع المركب بل الاجماع البسيط ولا يجوز
اختياره لاقتضاء الخ واما القول الاخير الذي نسب بعض تحريرات استادنا الفاضل البيدي ذي المحتد الفخر
الى بعض المتاخرين فما وجدنا القائل وسمعنا نسبته الى احد وما اطلعنا على دليله وان امكن له استخراج
الدليل كالقول السابق ولكن حاجة الى هذه التخيلات والتطويل لان ما ذكرنا في جواب القائل بالتفصيل
بين الحاضرين والغائبين يظهر منه الجواب عن هذا القول الاخير ولا يبعد ترجيح جميع الادلة اليه وكيف كان
لا حاجة لنا للتعرض له وافتقاله مع ان اصل النسبة غير معلوم فنطوي الكلام في القول فيه وقد ظهر لك بعون
الله سبحانه حجية الكتاب الكريم بادلة كثيرة وبراهين ساطعة حجج قاطعة وان لم يكن كلها صالحا لاقامة
الحجة ولكن اغلبها او بعضها في غاية الجودة وذكرنا الباقي للتاييد بالادلة وان ذكرها بعض الاجلة حجة
لكن الحق عدم نهوضها لاقامة الحجة واما التاييدات في غاية القوة وذكر هذه التاييدات عقيب الادلة على نمط
المفصل ليس الغرض رد ابل لاظهار اصل الحجية المطلقة ويكتفي به سوال المفصل واستعين الله التوفيق وهو الموفق والمعين

اختلفوا في تواتر القراءات الواردة في القرآن على اقوال فالمشهور على تواتر السبع منها اي
القراءات المشهورة وجماعة على عدمه وبعضهم على تواتر العشرة وهي السبعة المعروفة وقراءة ابي جعفر ويعقوب
وخلف وبعضهم على التفصيل في القراءات السبع بين ما تعلق بجوهر اللفظ كملك ومالك وبين ما تعلق بالهيئة
كالمد واللين وتحقيق الهمزة والامالة فقالوا بالتواتر في الاول دون الثاني هذه اقوال اربعة ومحل النزاع
في كلماتهم غير منقح وسنبين المراد في هذه المسئلة وثمرات النزاع متعددة ونذكرها انشاء الله بعد ضم المسئلة
اما المشهور فهو العلامة في جملة من كتبه والشهيد في الذكرى وابن فهد في الموجز والمحقق الثاني و
الشهيد الثاني والمحدث الحر العاملي والفاضل الجواد والمحدث الكاشاني وادعى اشتهاره بين العلماء والفقهاء وصاحب
المدارك حكى الاجماع عليه عن جماعة والسيد [illegible] على ما حكى عنهم والسيد صدر الدين حكى عن معظم المجتهدين
والسيد الكاظمي نقل عن جماعة ونقل الاجماع عليه والفاضل القمي ادعى الشهرة عليه ونقل الاجماع عن جماعة
وكل نقل عنهم السيد في المفاتيح وادعى الفاضل القمي وبعض سادة المعاصرين تواترها عن الائمة عليهم السلام
عمن تجويزهم قرائتها ولهم وجوه الاول الاجماعات المنقولة كما اشرنا اليها وعن جامع المقاصد اتفقوا
على تواتر السبع وعن التذكرة ايضا النقل عن جماعة من الاصحاب [illegible] وبانها [illegible] بانهما نقل الظن
بالتواتر ولا يكون في المقام فقيه اولا انه يمكن حصول العلم لكثرتها وثانيا انه المقصود بانضمام ادلة اخرى وثالثا
سلمنا على القول بحجية الظن الخاص في الفروع واما على القول بحجية مطلق الظن فلا واورد عليه ايضا باحتمال ارادة
انحصار التواتر في السبعة لشذوذ بعض ما نقل عنهم كما ذكره الشهيد الثاني والمحقق والشيخ البهائي وباحتمال
ارادة جواز هذه القراءات عن الائمة كما اختاره الفاضل القمي وغيره وفيهما انهما مخالف لاطلاق عباراتهم فتدبر
وتلك معارض ايضا بما ذكره الشيخ في التبيان من ان المعروف من مذهب الامامية ما تطلع في اخبارهم ورواياتهم
ان القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد وفيه اولا انه خبر واحد لا يعارض الاجماعات المتعددة وثانيا
ان نزول القرآن على حرف واحد لا يخالف تواتر السبع فتدبر الثاني ما روى عن العامة عن النبي ص قال نزل
القرآن على سبعة احرف كلها شاف واف فان المراد من الاحرف القراءات السبع اورد عليه اولا بضعف السند
مع انه خبر واحد فلا يفيد العلم بالمدعى وفيه نظر كما لا يخفى وثانيا بضعف الدلالة مع انهم اختلفوا في تفسيرها منها
الحمل على المعاني والاحكام من الامر والنهي والحلال والحرام والقصص والامثال ومنها ان المراد سبع لغات لا يتغير بها الحكم
مثل هلم وتعال واقبل ومنها الاكثر من القراءات اجمع ومنها ان المراد انه نزل على زجر وامر وحلال وحرام
ومحكم ومتشابه وامثال كما عن ابن مسعود عن النبي ص ومنها انه ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه ومجمل ومفصل
وتاويل لا يعلمه الا الله ومنها ان المراد سبع لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش
وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس المراد سبعة اوجه في الحرف الواحد كما عن
ابي عبيد وعن القاموس ومنها ما روي عن الخصال قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله

وبعضهم على عدم تواترها

[illegible] الى اربعين وجه [illegible]

يامرك

يامرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن
على سبعة احرف واجيب عنه بضعف السند وقصور الدلالة الرابع ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة
من القرآن المنزل لوجب ان يتواتر ذلك ويعلم عدم كونها منه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقضاء العادة
بذلك لتوفر الدواعي على التميز بين القرآن وغيره وفيه نظر الخامس ما نقل عن العلامة والشهيد [illegible]
من ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة لخرج بعض القرآن عن كونه متواترا كمالك وملك واشباههما و
التالي باطل فالمقدم مثله بيان ذلك انهما وردا عن القراء السبعة وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الآخر
فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون شيئا منهما متواترا وهو باطل والا لخرج عن كونه قرآنا وهو خلف
واورد عليه بانه لو سلم توفر الدواعي لنقله انما يدل على تواتره الى زمان الجمع واما بعده فالظاهر انهم اكتفوا فيه بتكثير
نسخ هذا الكتاب الذي جمع بحيث يصير متواترا في كل زمان واستغنوا به عن حفظ اصل القرآن المنزل متواترا
بالحفظ من خارج كيف وقد عرفت ان الظاهر انه لم يقع التواتر في كثير من ابعاض القرآن الا [illegible]
وجوده في هذا الكتاب المتواتر الى آخر ما ذكره وللقائلين بعدم التواتر وجوه الاول خبر الفضيل عن ابي عبد الله ع قال
ان الناس يقولون نزل القرآن على سبعة احرف فقال ع كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند
واحد ونحوه خبر زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند الواحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل
الرواة وفيه نقل لكن القائل بالتواتر يدعي الاجماع فلا يعارض خبر الواحد الثاني ما ذكره السيد نعمة الله
من ان كتب القراءة مشهورة من قولهم قراءة حفص وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت ع
كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم
ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء مقابلة لقراءة المعصومين ع فكيف يكون القراءات السبع
متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على الناس وفيه اولا ان هذا النقل خبر واحد فاذا ثبت تواتر
السبع لا يعارضه ذلك ولو ثبت تواتر هذا النقل كان الامر بالعكس [illegible] وثانيا انه لو ثبت ذلك ايضا
لا منافاة بينهما اذ هما وجهان ويحتمل اختصاص المعصومين ع بذلك من اجل [illegible] بذلك وقوله
ذلك مقابلة قراءة الرسول ص لقراءة الائمة فتدبر والثالث ما ذكره السيد المذكور كما حكى عنه ايضا من ان قراءات
السبع من احاد المخالفين استبدوا بالقراءات بآرائهم وان استندوا بعضها الى النبي ص فلا يجوز ان
يدعى تواتر قراءتهم ولا يجوز الاعتماد على اسنادهم الى النبي ص احيانا وقال ايضا نعم لا نشك في وقوع
الزيادة والنقصان في القرآن في عصر النبي ص والصحابة واما العصر الثاني فهو زمان القراء وذلك
المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي بخط مولانا
امير المؤمنين واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي
في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة

لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من
القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من
القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القاري الذي بعده كانوا
لا يجيزون الا قرائته ثم لما جاء القاري الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك
في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء
السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن ابلغ منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء
السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القراءة عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ص على
الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما
الاصغر فقتلناه ثم يطردون عن الحوض وفيه اولا ان قوله من احاد المخالفين ليس كما قال لانه حكى عن
[illegible] عن صاحب الشمس عن بعض محققي القراءة من انه افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوا هذه
القراءات في كل طبقة وانهم يزيدون عما يعتبر في التواتر هذا ان اراد عدم التواتر الى السبعة وان رواة
السبعة احاد واما ان اراد كون السبعة وما فوقهم احاد فقد نقل عن الذهبي ان ذكر طبقات
القراء بانهم كانوا خلق كثير من التابعين واما انهم مخالفون فلا يضر لو لم يدع حصول العلم بقولهم
لكثرتهم فتدبر وثانيا انهم استبدوا بالقراءات بآرائهم فهو دعوى بلا دليل بل نقل عن الذهبي وغيره
انهم اخذوا من التابعين واشتهارهم انما هو من اجل كثرة ممارستهم في ذلك الفن وقد صرح به
ويظهر ذلك في كثير من عباراتهم وثالثا قوله خال من الاعراب والنقط لا يخفى انه لا دلالة فيه على ان قرائتهم
كانت من تصرفاتهم واجتهاداتهم من عند انفسهم بل المدعى هنا تواتر رواياتها حين سماعها افواها
وسماعا لا نقلا من خط القرآن حتى يجعل بيان خلو القرآن من الاعراب والنقط فتدبر واما منع
كل واحد قراءة الآخر فيمكن ان يكون من اجل عدم علمهم بتواتر قرائتهم وعدم العلم بتواتر غيرها فتدبر
واما عدهم القراءة السبعة فيمكن ان يكون لاجل تواترها دون غيرها اما من جهة عدم وجود
التواتر في غيرها او قلتها مع توافقهم ذلك لقرائتهم فاقتصروا عليها لئلا يختل امر القراءة لتشتتها
وكثرتها واما من جهة اشتمالها على المتواتر دون غيرها فتدبر وبالجملة مجرد هذه الدعاوي لا يجب
صرف العنان عن تواترها لو ثبت التواتر والا فلا حاجة الى هذه التشبثات بلا دليل واستناد
الرابع ما عن بعض الاجلة من ان هذه التواتر المدعى ان ثبت فانما هو بطريق العامة الذين هم النقلة
لتلك القراءات والروايات لها في جميع الطبقات وانما تلقاه غيرهم عنهم واخذوها عنهم ونسبة الاعلام
الشيعة بنقلهم وان ادعوا تواترها لا يخفى ما فيه وفيه نقل ولكن ما عن الرازي في تفسيره الكبير فانه قال
اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراءات

وهم جماعة كثيرة على ما ذكره

[illegible]

اما ان يكون

اما ان يكون منقولة بالنقل المتواتر او لا يكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله
قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها بالجواز واذا كان كذلك فترجيح بعضها على بعض يكون
واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فيجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين
للفسق ان لم يلزمهم الكفر كما ترى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس
عليه ويمنعهم عن غيره واما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الاحاد فحينئذ يخرج القرآن عن
كونه مفيدا للجزم والقطع وذلك باطل بالاجماع ثم قال ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف
بين الامة فيه وتجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الاحاد وكون بعض القراءات من باب
الاحاد لا يقتضي خروج القرآن بالكلية عن كونه قطعيا انتهى ولا يخفى فيه ما لا يخفى لما اسلفنا [illegible]
والخامس انها لو كانت متواترة لكان ترك البسملة من اوائل السور عدا الحمد متواترا لانه من قراءة
بعض السبعة فيلزم تركها في الصلوة وهو باطل بالادلة الدالة على عدمه ويمكن الجواب عن ذلك بما اجاب
به الرازي فتدبر السابع ما عن العلامة البهائي من ان الذين تستند اليهم القراءة سبعة والتواتر
لا يحصل بسبعة فضلا عما اختلفوا فيه ثم قال واجيب عنه اولا بانا لا نسلم ان التواتر لا يحصل بسبعة لانه
لا يتوقف على حصول عدد معين بل المعتبر فيه حصول اليقين وثانيا بان التواتر ما حصل من هؤلاء
السبعة لان القارين لكل واحدة من القراءات السبع كانوا بالغين حد التواتر الا انهم انما استندوا
كل واحدة الى واحد منهم لا لتجرده بهذه القراءة او لكثرة مباشرته بها ثم استندوا الرواية عن كل واحد
منهم الى شخصين لتجردهما لروايتها انتهى لا يخفى ان منع كل واحد منهم قراءة الآخر لا يلائم هذا الجواب اللهم
الا ان يتشبث بما ذكرناه سابقا من احتمال عدم اطلاع كل واحد منهم على تواتر قراءة الآخر او ان القراءة
التي اختاره كان ارجح عنده لمطابقتها لاقرب الوجوه العربية واشهرها او ادق ببلده او عنده فتدبر
واما القائلين بتواتر العشرة وهم جماعة وقد نسب بعض الاجلة الى مشهور المتأخرين منهم الشهيدين
ونقل السيد الكاظمي عن جماعة من العامة ونقل صاحب الوافية اتفاقهم على ذلك واستدلوا
عليه بوجوه منها الاتفاق والاجماع عليه وهو صريح نقل صاحب الوافية كما عرفت وفي كلام العامة والحكم بان
ما سوى السبعة خارج عن القرآن حرف لما اجمعت عليه الامة وعن ابي شامة ظن قوم ان القراءات
السبع الموجودة الآن هي التي اريدت في الحديث وهو خلاف اجماع اهل العلم قاطبة وانما يظن ذلك
بعض اهل الجهل وفي كلام المكي ما يشعر بذلك وعن السبكي في شرح المنهاج قال الاصحاب يجوز القراءة
في الصلوة وغيرها بالقراءات السبع ولا يجوز بالشاذة وظاهر هذا يوهم ان غير السبع المشهورة من الشواذ
وقد نقل البغوي الاتفاق على قراءة يعقوب وابي جعفر وهذا القول هو الصواب وكلماتهم مشحونة
بنحو هذه الكلمات ولا نطيل بذكرها ومنها ان [illegible] كما حكى عن السبكي بانه تجاوز عن الحدود حيث زعم

انها متواترة معلومة من الدين بالضرورة حتى قال وكل حرف انفرد به واحد من العشرة معلوم من
الدين بالضرورة انه منزل على رسول الله لا يكابر في شيء من ذلك الا جاهل ومنها ان السبب في
الاقتصار على السبعة مع ان في الائمة القراء من هو اجل منهم قدرا واكثر منهم عددا ان الرواة
عن الائمة كانوا كثيرين جدا فلما تقاصرت الهمم اقتصروا مما يوافق خط المصحف على ما يسهل
حفظه وتنضبط القراءة به فنظروا الى من اشتهر بالثقة والامانة وطول العمر في ملازمة القراءة
والاتفاق على الاخذ عنه فافردوا من كل مصر اماما واحدا ولم يتركوا مع ذلك نقل ما كان عليه
الائمة غير هؤلاء كقراءة يعقوب وابي جعفر وشيبة وغيرهم ولا يخفى ان كلامهم مشتمل على
المجموع عدم الاقتصار على السبعة ولا يخفى ما فيها واما القول الرابع فالدليل على تواتر ما هو من قبيل
جوهر اللفظ ~~كالمد واللين والامالة وغيرها ما حكى عن بعض من ان القرآن~~ الوحي الاعجازي الذي
تمسك به الجماعة المذكوره سابقا لاثبات تواتر السبع والدليل على عدم تواتر ما هو من قبيل الهيئة كالمد
واللين والامالة وغيرها ما حكي عن بعض من ان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ اعني الهيئة
ليست كلاما واورد عليه الباغنوي على ما حكى عنه فقال ههنا بحث اذ لا شك ان القرآن ههنا
عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر جزء مادي له كذلك الهيئة جزء صوري له فاذا ثبت ان القرآن لا بد
ان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد ان يكون متواترة ولو سلم ان الهيئة ليست جزء اللفظ فلا شك
انها من لوازمه ولا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقله تواتر نقلها فان قلت نقله لا يستلزم نقلها
بخصوصها بل انما يستلزم نقل احدها لا بعينها فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات لا خط
الهيئة المخصوصة فلا يجب تواترها فلا منافاة قلت ما ذكر من توفر الدواعي على نقل القرآن لا يجري في الجوهر
المخصوص ايضا اذ كما ان اختلاف بعض الهيئات لا يؤثر في صلاحية كون القرآن متحدى به وفي كونه من
اصول الاحكام كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يؤثر في ذلك فلم يلزم ان كل ما هو من قبيل الجواهر لا بد
ان يكون متواترا فليتأمل انتهى واعترض عليه جمال الدين الخونساري على ما حكي عنه فقال لعل الاشارة اليه
لا يخفى ان ما ذكر من دليل وجوب تواتر القرآن هو توفر الدواعي على نقله للتحدي ولكونه اصل سائر
الاحكام لا يدل الا على وجوب تواتر مادته وهيئته التي تختلف باختلافها المعنى والفصاحة والبلاغة
واما ما يكون من قبيل الاداء بالمعنى الذي ذكره فلا يدل على وجوب تواتره اذ لا مدخل له فيما هو مناط توفر
الدواعي اما استنباط الاحكام فظاهر واما التحدي والاعجاز فلانهما انما يوجبان نقل اصل الكلام الذي هو
مادته وصورته التي لها مدخل فيهما واما الهيئة التي لا مدخل لها في ذلك كالمد واللين مثلا فلا حاجة
الى تواترها بل يكفي فيها الحوالة الى ما هو من دأب العرب في كلامهم من المد في موضعه وكذا في امثاله ثم
قال لا يخفى انه اذا جوز تغيير بعض الجوهر مما يكون من هذا القبيل فقد يؤدي خطاءه الى تغيير ما يحتمل به المعنى

والفصاحة

مطلب الفاضل الباغنوي والحاجبي
والعضدي على ما حكى عنهم

والفصاحة والبلاغة فلا بد من سد هذا الباب بالكلية حذرا من ان ينتهي الى ذلك واما تحريف المد في الله
واللين واشباهها فلا يخل بشيء اذ يكفي فيها الرجوع الى قوانين العرب فيها فاذا نقل الينا متواترا جوهر الكلام وهيئته
التي لها مدخل في المعنى والفصاحة فلنرجع في المد واللين واشباهها الى قوانين العرب ولا حاجة الى ان يتواتر
عندنا انه في اي موضع مد وفي اي موضع قصر وحوط وعن بعض الافاضل انه قال بعد ما ذكره المحشي بقيل
اقول وانت خبير بان هذا الفرق على نظر لان توفر الدواعي اما ان يقتضي النقل بجميع خصوصيات القرآن متواترا
او لا وعلى الاول يجب تواتر المادة والهيئة سواء وعلى الثاني لا يجب تواتر خصوصيات جوهر اللفظ ايضا فانه ربما
لم يتفاوت الحال في التحدي واستنباط الاحكام باختلاف ملك ومالك ودعوى ان اختلاف الجوهر يستلزم
اختلاف الاحكام او يخل بالتحدي وغيره لا يستلزم ذلك فكم ربما اختلف الحال باختلاف الحركات والسكنات
اكثر من اختلافه باختلاف بعض الجواهر وهذا حكم ابن شارح العلامة بان هذا الفرق ضعيف انتهى وعلى هذا
ظهر اندفاع بحثه فانه ليس المراد بما يكون من قبيل الهيئة كلما يكون من الهيئة بالمعنى المشهور بل ما لا يختلف
المعنى باختلافه كما صرح بالمحشي كالمد والقصر وعلى هذا فلا تحكم ويكون قوله بل ربما اختلف الحال باختلاف الحركات
والسكنات خارجا عن الغرض لانه على ما قررنا لم يقولوا بعدم وجوب التواتر في الحركات والسكنات بل في المد والقصر
واشباههما مما لا يختلف المعنى باختلافه اصلا انتهى تنبيهات الاول انه قد ظهر مما سبق ان محل النزاع
في كلامهم مختلف ولكن الظاهر ان مرادهم تواتر القراآت عن النبي عن الله تعالى كما يشعر به كلمات كثير من الاكابر
وما نقلنا من كلمات بعض العامة ولكن بعد ما ذكرنا ظهر اشكال في تلك الدعوى من جهات الاولى
ان راوي كل واحد من السبع اثنين وادعاء اختصاصهما لاجل كثرة مزاولتهم بين بافي الرواة
لا يثبت به الدعوى ولا دليل للمدعي في ذلك مع ان المشهور انحصارهما في الرواية لا طلاق كلمات الاكابر
ان راوي كل منهم اثنين وظاهر هذا الاطلاق يدل على الانحصار الثانية انه على فرض التواتر اليهم لا يثبت
الدعوى لانهم ليسوا ممن يحصل بهم القطع لقلتهم وانحرافهم عن الحق المبين الثالثة لو سلمنا ذلك ايضا
لم يثبت رواياتهم عن النبي لعدم معرفة الوسائط بينهم وبين النبي ولا عدم معروفا وادعاء
بعض العامة كثرة الرواة بينهم وبينه كما اشرنا سابقا لا يثبت به الدعوى مع جهالة حالهم لو ثبت
كثرتهم ايضا على ان هؤلاء السبعة لم يثبت لنا انهم ذلك ايضا مع ما عرفت سابقا من منع كل
واحد منهم قراءة من قبله من القراء وسعيهم لاحظ ما ذكرنا لا يمكن ادعاء تواتر قراءاتهم مع ان
المقصود تواتر كل واحد منهم كما يظهر من عبارة المثبتين وهذا اشكل من ادعاء تواتر ما اتفقت
عليه السبعة كما لا يخفى ولكن التحقيق ان بعد ملاحظة الاجماعات المنقولة على تواتر السبعة
والاخبار الكثيرة الواردة على الامر بقراءة ما يقرأ الناس ولم يعلم طريقة خاصة للناس حتى
يحكم بلزوم اتباع تلك الطريقة بل ما يظهر العلم بعدم التعيين وكانت القراءات متعددة ابانا يحسم

او بالاكثر وايضا السيرة المستمرة بين المسلمين قديما وحديثا جارية على القراءات من دون منع و
اعراض وايضا توفر الدواعي وشدة الحاجة الى القرآن يقتضي نقله ولم يعين نقل خاص بل المعهود
المتعارف كما عرفت على القراءات المشهورة ولا ترجيح بينهما فلا بد من الحكم بجواز الكل لا ان الترجيح
موجود وهو كون جميع الكتب على قراءة عاصم ويؤيده كلام العلامة في المنتهى حيث قال احب القراءة
الى ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة
والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلاته بلا خلاف
لانا نقول اولا هذا قول لم يتكلم به احد حتى المنكرين لتواتر القراءات وثانيا انه معارض باقوى منه
وهو اتفاق العلماء من جميع المسلمين على عدم التعيين وثالثا انه ناشئ من كلام العلامة في المنتهى
كما ذكرت فلعل هذا الكلام صار سببا لكتابة قراءة عاصم ورابعا ان بعد تساوي القراءات لا بد
من كتابة القرآن على طريق من الطرق لعدم امكان كتابة الكل عادة وبعد التسوية اختاروا واحدا
منها وذلك لا يوجب ترجيح ما اختاره بكتبه وقراءته الناس عليه واما التأييد الذي ذكرت فانه على
خلاف ما ادعيت ادل ويظهر ذلك من قوله احب القراءة الى ومن قوله فانها اولى ومن قوله لا
ولو قرأ به صحت صلاته بلا خلاف وهذا في غاية الظهور فلما ظهر التساوي فيحكم بجواز الكل وادلة
السابقة كلها لتواتر السبع وان لم تكن قطعيا ولكنها لا تقصر عن افادة الظن وكذلك الادلة
على حجية الكتاب خصوصا الاجماعات المنقولة والمحصلة كلها تدل على جواز القراءات المشهورة لانها
لا نعلم حجيته لا بد من استنباط الاحكام منه والا لا معنى لتلك الدعوى ولا يمكن استنباطها منه
الا بقراءة من القراءات ومع عدم الترجيح بينها فيحكم بالتساوي يجوز الاخذ بالكل ومع ظهور الاخبار
المذكورة في ذلك المقام كاخبار العرض على الكتاب والرجوع اليه والحث وغيرها على اثبات هذه
الدعوى غاية الظهور فعلى هذا لا شك ولا ريب مع اجتماع هذه الادلة الظنية الا ان لو لم نقل بقطعيته
بعضها لا يبقى تأمل وتوقف في حصول القطع بجواز هذه القراءات وان الحضر حصلت من الشارع
باتباعها ولا يمكن الفرار عن هذا المصير والسلوك بغير هذا الطريق وما يقال ان اللازم القول بجواز
الكل القول بجواز ترك البسملة في اوائل السور الا الحمد لانه قول احد القراء فيه ان الاجماع وقع على
خروج ذلك ولا ضير فيه لانا لا نقول بوجوب قبول جميع هذه الاقوال على سبيل الكلية بحيث لا يخرج منها شيء
بل التخصيص جائز بل انما نعمل باختيار ما اخترنا وتفصيل في المقام كما سيظهر ان شاء الله وقد عرفت عما ذكرنا
عدم معلومية تواتر السبع عن النبي بل عن الائمة ايضا لعدم ثبوت عدد يحصل به القطع بعدد كل واحد
منها عنهم مع غاية ما يمكن هنا ادعاء العلم بتجويز الائمة لذلك لما ذكرنا سابقا فاعلها نقرب بهم لذلك الحال
كما اشار اليه ما ذكرنا الفاضل القزويني وبعض سادات المعاصرين وربما يستفاد من كلام السيد في المفاتيح اشار اليه

الثاني

الثاني ان المراد من تواتر السبع او العشر هل هو تواتر جميع ما نسب اليهم او انحصار التواتر فيه وعدم وجوده
في غيرهم يظهر من المحكي عن الفخر وجامع المقاصد والمقاصد العلية الثاني وعن غير الاولين والثاني من الشواذ قراءة
ابن محيصن ويظهر من غيرهم انما نقل عن بعض العامة مثل ذلك ايضا كما من القوانين ايضا ويظهر من كلام الشهيد
الثاني حيث نقل من كلامه في شرح الالفية انه قال واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات
متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا
عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب
بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه
لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير و
رفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس
ويظهر من جماعة من العامة مثل ذلك كما عن ابن الجوزي ~~في النشر حيث قال انحصار القراءة فيما ذكر امر حادث~~
~~غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكروا ذلك حتى قال~~ الناس الامر ~~وتوهم ان الاحاديث~~ السبع
~~هي الحروف التي ورد في الحديث ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر ويظهر~~
~~ذلك عن جماعة من العامة~~ كما حكي عنهم وقد اشرنا الى بعضها في حكاية الاجماعات عنهم على القول الثالث
ومما ذكرنا يظهر انهم يقولون بعدم الانحصار في التواتر في السبع او العشر ولكن لا يدل على تواتر كل ما نقل عنهم
ويظهر صريح بعض العامة الاول كما حكينا كلامه وهو قوله وكل حرف انفرد به واحد من العشرة
معلوم من الدين بالضرورة انه منزل على رسول الله لا يكابر في شيء من ذلك الا جاهل ويظهر من
بعضهم ان التواتر غير منحصر في العشرة ايضا كما يشعر به كلام ابن الجوزي على ما حكي عنه بان انحصار القراءات فيما ذكر
امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك حتى قال الناس الامر وتوهم ان المراد
بالسبعة هي الاحرف الواردة في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر
ويظهر من كثير منهم كما اشرنا الى بعض ما حكي عنهم في القول الثالث ولكن الاتفاق المشهور كما نقل عنهم
على عدم جواز العمل بالشواذ يشعر بالانحصار فيها حيث عد قراءة ابن محيصن من الشواذ وصرح الشهيد
في المقاصد العلية وغيره على ما حكي ان ما عدا القراءات العشر من الشواذ ويظهر عبارته في شرح الالفية
كما حكيناه على وجود الشاذ في السبعة ايضا ويظهر من القوانين والمفاتيح ان الآحاد من الشواذ فكلامهم
مختلف في بيان المراد من الشاذ ايضا ولكن يمكن بان المراد من الشاذ هو ما لم يتواتر فكل من قال بتواتر
السبع او العشر دون غيرها يقول بان غيرها من الشواذ لعدم تواترها ومن قال بوجود الشاذ
في السبع او العشر يريد بعدم تواتر كل ما نسب اليهم حيث صرح بذلك الشهيد انتهى كما عرفت من كلامه
وكيف كان الظاهر وقوع الاتفاق على عدم جواز العمل بالشواذ وتعيينه موقوف على المذهب في ثبوت التواتر

في ذكري عن بعض اصحابنا المنع من القراءة بالثلاثة ثم رجح الجواز لثبوت تواترها كتواتر السبع ومن كلام الشهيد

وحكى عن صاحب الصحاح العقول
بان القراءات الثلث غير متواترة
في غاية السقوط فالحق
الى نقول السبكي تبعا للذكرى
على بعض القضاة وفي كلامه
انه يمنع من القراءة بها

وعدمه ويتفرع على ثبوته والمختار عدم ثبوت التواتر في غير العشرة والظاهر وقوع الاجماع عليه من الاصحاب واما بالنسبة الى العشرة فايضا لم يثبت لما عرفت انفا ولكن جواز القراءة بالسبع متيقن من الاجماع للادلة الماضية واما بالنسبة الى الثلثة الباقية ففي اشكال من حيث ان من الادلة على جوازها الا الحكمية وهي لا تثبت بالنسبة الى الثلثة بل الظاهر عدمه حيث استدلوا كما عن جامع المقاصد وغيره الفاضل العليه على تواترها بشهادة العلامة والشهيد وهذا ظاهر في عدم وقوع الاجماع عليها والشهرة اليقينية حاصلة والاخبار الامرة بالقراءة على ما يقرأ الناس ونحو ذلك على تقدير موقوف على ثبوت تداول قراءة هذه الثلثة في زمن الائمة ولم يثبت وما يظهر من كلام جماعة من عدم الفرق بينهم وبين السبع وعدم انحصار القراءات في الزمن السابق في السبع لا يثبت المدعى لعدم بلوغ هذه الجماعة حد التواتر مع ان بعضهم بل اكثرهم العامة ولا يمكن اثبات القرآن بخبر الواحد الا انه يمكن اسنادها لاحكام الفرعية على القول بحجية الظنون المطلقة واذا لم يثبت تداولها ولا وقوع الاجماع عليها فنفتقر بما ثبت من الادلة له وهو استبعد ولكن الحكم بعدم كونها من القرآن في جميع ما يتفرع عليه كما ستعرفه اشد في سعول عن الاحتياط وغاية الجرعة الثالث ان بعد ما عرفت في ما اسلفناه ظهر جواز العمل بالقراءات السبع مطلقا في استنباط الاحكام وقراءتها مطلقا سواء كان في الصلوة وغيرها ويجوز ذلك بالنسبة الى قراءة شاذة سوى ما لم يعلم تداولها وصحة الاسناد اليهم لعدم جواز العمل بالشواذ كما صرح به جماعة منهم العلامة والشهيدين في جملة من كتبهما والمحقق الثاني ووالد الشيخ البهائي والسيد في شرح المفاتيح وظاهر اتفاق الكل على جواز العمل والقراءة مطلقا على سوى الشواذ وحكي عن جماعة الاجماع عليه ويستدل على ذلك بظهور الاتفاق والاجماعات المحكية ولزوم العسر والحرج بتكرار الصلوة بتكرار القراءات وتماثيلها وبالاخبار الدالة على جواز القراءات كما يقرأها الناس وصرح جماعة على ما حكي عنهم بعدم لزوم التتابع قراءة الواحد وعدم استحبابها ايضا والوجه فيه ما اسلفناه واما القراءة الثلثة الباقية فقيل في قولان ثلثة في جواز قراءتها الثالث التفصيل بين الصلوة وغيرها فقال بالعدم في الاول بحكم دون الثاني والقول بالعدم مطلقا لا يخلو عن قوة لعدم ثبوتها قرانا مع عدم حصول البراءة بها فيما اشتغل به نعم لو ثبت تداولها جميعا او واحد منها او بعض منها في عصر المعصومين فالجواز وصار لوثم الاخبار والتقرير دليلا مستقلا وهو مشكل واما العمل بالشواذ والقراءة بها مطلقا فلا وجه له هذا على تقدير عدم حجية الظن المطلق واما على القول به فالعمل بالشاذ يدور مدار حصول الوصف فلا يبعد القول به لحصول الظن بتداولها في زمن الائمة كما ادعاه جماعة واما القراءة بها فلا يبعد المنع في الصلوة لانه شك في الوضع الخارجي مثلا لشك في ان هذا ما وصى بصحة التوضؤ به ام لا حتى لا يصح والعمل بالظن في امثال ذلك يتوقف

على تمام الدليل

على تمام الدليل ولم يثبت وما ذكر ظهر الثمرة بين الاقوال وهي جواز استنباط بكل واحد من السبع على القول بالتواتر او بجواز العمل بها دون القول بالنفي ولا ثمرة بين المثبت والمفصل وهو واضح واما القول بتواتر فيظهر الثمرة بينه وبين المثبت والمفصل والقول بجواز العمل بالسبعة على ما اخترناه في الثلثة المكملة للعشرة فانهم لا يجوزون استنباط الاحكام الشرعية منها بخلاف القائل بتواترها فانه يجوز ذلك بالنسبة الى الثلثة ايضا وتظهر الثمرة ايضا في القراءة بالقراءة السبع بكل واحد منها او العشر على القول به وعدمه على القول بالنفي اما مطلقا سواء كانت في الصلوة او في غيرها واجبة كانت كالنذر والاستيجار ونحوها او مستحبا لفضل القران واما في دون غيرها ونحوها مبنيا على اختلاف الاقوال كما يستفاد من الاختلاف في القراءات الثلثة على ما عرفت لا اشرنا اليه واما بين القولين الاولين فالثمرة بهذا الاعتبار واضح وتظهر ايضا في صحة الصلوة وفسادها على القول بالتواتر لو قرء واحد منها في الصلوة صحت صلوته بخلاف القول بالنفي فيحكم بفساد صلوته لو لم يعلم صحة هذه القراءة بخصوصها من الخارج وبين القول بالسبعة والقول بالعشرة ايضا واضح ومنها في حرمة المس وجوازه للمحدث ومنها لزوم الجمع بين القراءات عند تعارضها كما يجب الجمع بين الايات عند تعارضها وقد حكي استفادة ذلك من كلام الفاضلين والشهيد الثاني ورث ما المقدس الاردبيلي هذا اذا كان القران معينا عند النافي لتواتر فلا يجري هذه الثمرات فيما بينه وبين المثبت بما ثبت عنده كونه قرانا ويجري الثمرات فيما لم يثبت عند النافي تواتره وكونه قرانا هكذا واما اذا لم يتعين القران عنده بل كان مشتبها بين السبعة او العشرة او زايد يترتب عليه ثمرات منها اصلها فيجب الاجتناب عن جميع القراءات اصالة اذا كان محدثا بل يجب عليه من باب المقدمة على القول بان المنهي عنه اذا كان مشتبها بغيره وكان محصورا وجب الاجتناب عن الجميع واما على القول بعدم وجوب ذلك فلا يجب الاجتناب بما ذكر لا اصالة ولا مقدمة الا على القول بوجوب الاجتناب بقدر ما علم به اجمالا يجب عليه الاجتناب عن واحد منها دون الباقي لئلا يلزم ارتكاب الحرام القطعي لثبوت العلم الاجمالي الحاصل الامر في ذلك يدور مدار المذاهب في المسئلة وثانيها عدم جواز الاستدلال بشيء من القراءات والجمع بينها عند التعارض لو امكن والا يأخذ بالراجح والا فالتخيير وهذا بناء على عدم حجية الظن واما بناء على حجيته يجب عليه الاخذ بالمظنون عند التعارض دون الجمع واما على الاول مع عدم امكان الجمع يجب عليه الاخذ بالمظنون من جهة لزوم ترجيح الراجح لا من حيث انه ظن كما اشرنا اليه وكذلك الحكم في القراءة في الصلوة فيجب ما يجب عليه فلا بد له الجمع ان امكن والا فالترجيح والا فالتخيير فيجب عليه تكرار الصلوة بتكرر القراءات الا ان يوجب العسر والحرج المنفي فيعمل بالراجح فالتخيير هذا اذا لم يثبت الاجماع على جواز كل واحد من القراءات في الصلوة والا فالامر سهل والثمرة منفية بالنسبة الى محل الاجماع وفي غيرها باقية كما لا هذا بالنسبة الى غير الشواذ واما هي فالظاهر الاتفاق على عدم جوازها وقد عرفت ان الشواذ هي ما لم يتواتر وعد منها ما نقل في مصحف ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات لعدم ثبوت كونها قرانا وذهب بعض العامة الى انها

كاخبار الاحاد ويجوز العمل بها ورد بخروجها عن القران لان من شرطه التواتر بخلاف الخبر وفيه نظر واضح لانه موقوف على ثبوت تواتر قراءة من القراءات وعدم حجية الظن واما لو لم يثبت التواتر في شيء من القراءات فكيف يحكم بتوقف ثبوت القران على ثبوت التواتر وكذا لو ثبت حجية الظن وافاد الظن فيحكم بكونه قرانا ورد ايضا بان اثبات السنة بخبر الواحد تام الدليل عليه بخلاف الكتاب تذنيب ما كان منسوخا يجب الحكم هل يجوز قراءته في الصلوة ام لا الاظهر الاول لكونه قرانا هذا بالنسبة الى ما هو بين الدفتين واما ما اخرج عنه بان يكون منسوخا حكما وقراءة ففيه اشكال من جهة كونه قرانا لان القران هو ما نزل من رب الجليل على قلب سيد المرسلين وهو كذلك ومن جهة ان القراءة منسوخة فكيف يجوز القراءة به وحصول البراءة به عن الصلوة ولا يبعد الحكم بعدم جوازه مع انه اوفق بالاحتياط واما منسوخ التلاوة فلا يجوز استنباط الحكم منه فيه اشكال من جهة خروجه عن القران وهو على قسمين احدهما معلوم عدم نسخه حكما فيجب لمكان العلم واصالة حجية القول وهو قران كما المعروض وثانيهما مشكوك النسخ حكما والحكم لعدم النسخ ثبت بالاصل وهذا القسم محل اشكال ولكن السيد بحر العلوم حكم بحجية منسوخ التلاوة مع القطع به على سبيل الاطلاق ونقله في المفاتيح واستحسنه

اختلفوا في وقوع الزيادة والنقيصة والتحريف في الكتاب الكريم اما الزيادة فقد نقل الاجماع جماعة والاتفاق على عدمه ولم نعرف فيه مخالف ولم ينسب الى احد من الخاصة والعامة الا ان بعض الاخبار يلوح اليها وحكي عن هذا الحلي ما لا يخالف الاجماعات والاتفاق المنقولة واما النقصان فهو محل الخلاف بين الاصحاب وبين غيرهم اما الاصحاب فذهب الى وقوعه علي بن ابراهيم في تفسيره والكليني كما هو الظاهر من كلامه على ما حكي عنهما وحكي عن ظاهر الشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وحكي عن البحار والدرر النجفية عن المفيد عبارة في اجوبة المسائل السروية ما نصه ان الذي بين الدفتين من القران جميعه كلام الله تع وتنزيله وليس فيه شيء من كلام البشر وهو جمهور المنزل والباقي مما انزل الله قرانا عند المستحفظ للشريعة المستودع للاحكام لم يضع منه شيء الى اخر ما حكي عنه فيما وهذا صريح في القول بالنقيصة وقد انكر بعض الاجلة ذلك عن المفيد محتجا بان الشيخ والسيد والشيخ اعرف الناس بمذاهبه ولو عرفا منه ذلك لنقلاه عنه ولم يعتضا لمخالفته ما لحسوية وبعض اصحاب الحديث وهو رئيس الاصوليين وامام المجتهدين ولا يخفى ما فيه لان الاثبات مقدم على النفي مع انهما سكتا ولم ينفيا عنه ذلك مع احتمال في سكوتهما وجوه وعليه جملة من افاضل المتأخرين ممن تقدم علينا كما حكي عنهم ومن المعاصرين وعن اكثر الاخباريين على ما حكي عنه القول بانه وذهب السيد المرتضى والمحقق الطوسي وجمهور المجتهدين الى عدمه على ما حكي عنهم وبعض المعاصرين ولكل من الطرفين وجوه فللاولين وجوه منها ما اشار اليه السيد نعمة الله من ان القران كان ينزل نجوما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتبه ما نزل عليه في

عند استيفائه الكلام في هذا المطلب من لغاته بحرح التهذيب والاستبصار وبرسالته الموسومة بجمع الحيوة على ما حكى عنه شيخنا ...

ومنها

ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف ولما مضى رسول الله الى لقاء حبيبه وتفرقت ومنها ما ورد من الخبر المشهور واشار الى مضمونه السيد الجليل بعد ما نقلنا عنه بانه لما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاحوال بعده جمع امير المؤمنين ع القران كما نزل وشده في ما تزداد به الى المسجد وفيه الاعرابيان واعيان الصحابة فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال له الاعراب الجلف ليس لنا فيه حاجة عندنا مصحف عثمان فقال لن تروه ولن يراه واحد حتى يظهر ولدي القائم ع فيحمل الناس على تلاوته والعمل باحكامه ويرفع الله سبحانه هذا المصحف الى السماء ولما تخلف ذلك الاعرابي احتال في استخراج ذلك المصحف ليحرقوه كما احرق مصحف ابن مسعود فطلبه من امير المؤمنين فابى وهذا القران كان عند الائمة يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم ابن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع ثم قال السيد ره وهذا الحديث وما عيناه قد ظهر العذر في تلاوتنا في هذا المصحف والعمل باحكامه ويؤيده ذلك ما حكي عن الاستدلال القائلين بهذا القول ان ما يدل على النقصان كيفية جمعهم للقران وتهاونهم في امره حتى وكلوا ذلك الى من نيده ومع علمهم انه انما نزل نجوما في مدة متطاولة تنيف على عشرين عاما وان الرجل منهم ليكون عنده الايات او السورة او بعض السورة حتى ان من قرء البقرة كان عندهم عالما فجعل يجمعه من جريد النخل وقطائع الجلود وصدور الرجال مع حرقهم للمصاحف ودهاب بعض الصحابة ممن كان عنده قران واختصاص بعضهم ببعض كما يدل عليه قول زيد في الجمع الاول ووجدت اخر التوبة قوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم الى اخرها مع خزيمة ثم جمع عنده وقوله في الثاني بعد كتابة المصحف فقدت اية من الاحزاب قد كنت اسمع رسول الله ص يقرء قوله من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه الاية فالتمستها فوجدتها عند خزيمة بن ثابت فالحقتها في سورتها في المصحف ونحو ذلك اعدل شاهد على النقصان وان انطباق مثله على ما في نفس الامر خارج عن طرق العادات انتهى ومنها ما ذكره السيد المذكور على ما نقل عنه ان المصاحف لما كانت متعددة لتعدد كتاب الوحي عمد الاعرابيان ومضلان الى انتخاب ما كتبه عثمان وجملة ما كتبه غيره وجمعوا الباقي في قدر به ماء حار وطبخوه ولو كانت تلك المصاحف كلها على نمط واحد لما صنعوا هذا التشنيع الذي صار عليهما من اعظم المطاعن ومنها ما ذكره السيد ايضا على ما نقل عنه ان المصاحف كانت مشتملة على مدايح اهل البيت ع صريحا ولعن المنافقين وبني امية بقصا ذكرها معرفوا ايضا الى هذا ورفعوه عن المصاحف حذرا من الفضايح وحسد العترة عليهم السلام ومنها ما ذكره الثقة الجليل علي بن طاوس ره في كتاب سعد السعود عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم

علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان
سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل
الكوفة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع من الاختلاف بالكلمات
والحروف مع انها كلها بخط عثمان واذا كان حال اختلاف مصاحفه التي بخطه فكيف حال
غيرها من مصاحف الوحي والتابعين ومنها الاخبار الكثيرة التي نقل جل الثواقب وادعى السيد المذكور
على ما حكي عنه استفاضتها بل تواترها وهي صريحة في وقوع النقصان في القرآن بحيث لا يصل اليها
يد الانكار والتاويل وما يحكي بعض عن تاويلها التزم طرحها بانها معارضة للادلة العقلية على ما
بني على كما سنشير اليها انشاء الله وبعضهم ارتكب فيها تاويلات لا وصل لها ومخالفة لظاهرها بل نصوصها
على ما يظهر لك من بعض ما نذكرها فنقول حال البواقي منها فمنها ما سئل عن امير المؤمنين ع
عن المناسبة بين قوله تعالى فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال ع لقد سقط بينهما اكثر
من ثلث القرآن ومنها ما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس قال كيف يكون
هذه الامة خير امة تقتلون امير المؤمنين والحسين بن علي فقيل له فكيف نزلت يا ابن رسول الله ص فقال ع
انما نزلت خير ائمة اخرجت للناس الا ترى مدح الله في آخر الاية تأمرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر وتؤمنون بالله ومنها انه قرئ على ابي عبد الله ع الذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا
قرة اعين واجعلنا للمتقين اماما فقال ع لقد سألوا الله عظيما ان يجعلهم للمتقين اماما فقيل له
يا ابن رسول الله ص كيف نزلت فقال ع انما نزلت واجعل لنا من المتقين اماما ومنها ما روي عن
ابي جعفر ع قال لولا انه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجى ولو قد قام قائمنا
فنطق صدقه القرآن ومنها عن ابي عبد الله ع لو قرئ القرآن كما انزل لالفيتنا فيه مسمين
ومنها عنه ع ان في القرآن ما مضى وما يحدث وما هو كائن كانت فيه اسماء الرجال فالقيت
وانما الاسم الواحد منه في وجوه لا تحصى يعرف ذلك الوصاة ومنها عنه ع قال انزل الله في القرآن
سبعين باسمائهم فمحيت قريش ستة وتركوا ابا لهب ومنها عن ابي الحسن الاول وهو في السجن انه
قال انهم ائتمنوا على كتاب الله عز وجل فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله الحديث
ومنها عن ابي عبد الله في قول الله عز وجل ومن يطع الله ورسوله في ولاية علي والائمة من بعده
فقد فاز فوزا عظيما ومنها مرفوعا اليهم ع في قول الله عز وجل وما كان لكم ان تؤذوا
رسول الله ص في علي والائمة كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا ومنها عن ابي جعفر ع
قال نزل جبرئيل ع بهذه الاية على محمد ص هكذا بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله
في علي بغيا ومنها عنه ع ايضا قال نزل جبرئيل بهذه الاية على محمد ص هكذا وان كنتم في ريب مما نزلنا على

عبدنا

وقد اجيب عن الاول بما حاصله يرجع الى كلام السيد رض على ما حكى المجيب عن شيخ ابي علي عن السيد
من ان العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة
واشعار العرب المسطورة فان العناية اشتدت والدواعي توفرت على نقله وحراسته وبلغت
حدا لم يبلغه ما ذكرناه لان القرآن معجز النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والاحكام الدينية وعلماء
الاسلام قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه وقراءته
وحروفه وآياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد
وان العلم بتفصيله وابعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته وان ذلك يجري مجرى ما علم ضرورة من
الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني الى آخر ما قال واستشهد المجيب على ذلك بكتابة كتاب الوحي
كابي بن كعب وابن مسعود وامر النبي ص بحفظه وحراسته وقراءته ونحو ذلك ولا يخفى ما فيه مما
يظهر من مضامين الاخبار ونعم ما اجاب عن ذلك في الصافي على ما حكى المجيب عنه من ان الدواعي
ان كانت متوفرة على نقله وحراسته من المؤمنين كذلك كانت متوفرة على تغييره من المنافقين
المبدلين للوصية المغيرين للخلافة لتضمنه ما يضاد اهواءهم والتغيير ان وقع فانما وقع قبل
انتشاره في البلدان واستقراره على ما هو عليه الآن والضبط الشديد انما كان بعد ذلك
فلا تنافي بينهما انتهى ولا يخفى ان الاستقرار في زمن الرسول ص لم يكن بمرتبة لا يمكن نقصه
وان كان الرسول ص يرغب في حفظه وحراسته وقراءته ونحو ذلك لتفرقه كما يظهر من الاخبار
وكيف يبنى على حفظهم لما امرهم رسول الله ص مع انهم خالفوه في مواضع كثيرة وبعض ص اعينه عن ذلك
نقيه عنهم كما في الحج وامثاله وكيف ما غيروا وقد غيروا وصيته التي صرح به على رؤوس الخلائق
عند حضور سبعين الف رجل ص منها وتأكيداته ووعيداته عليه في تغييرها وتبديلها
مع ان القرآن لم يكن احد اطلع على كله الا من هو محفوظ عنده وما قبلوا منه ما دعاهم الى
فغير الوصية هو عين ما دعاهم الى تغيير القرآن ومع اتحاد الدواعي فيهما كيف لم يمكنهم التغيير
في ما هو اخفى عند الناس مع تغييرهم ما هو اجلى بحيث لا يخفى على احد من الناس من اهل البلدان
والبوادي وانكار ذلك في غاية العجب مع هذه الدواعي المهملة في انظارهم ويشهد بذلك
اشتمال جل الاخبار على تغيير ما يدل على هذا الامر العظيم مع ان استشهاد المجيب ايضا على عدم
التغيير وهو عدم قبولهم الآيات تقرأها عليهم الناقلين والحافظين عند جمعهم القرآن الا بشاهدين
اعظم شاهد على اسقاطهم لانه ربما كان لم يكن لآية الا شاهد واحد فيسقط بذلك بعض
من الآيات ومن المعلوم ان هذه امور واقعية ولا بد ان يتصدى لمثله من هو عالم بعض
الامر ومعصوم عن الخطاء والزلل حتى يعرف ما هو منه وليس منه ومن ارتكب هذا الامر العظيم

لم يعرف

عبدنا فاتوا بسورة في علي فاتوا بسورة من مثله وفي معنى هذه الاخبار اخبار اخر مذكورة في
تفسير علي بن ابراهيم على ما حكي عنه نقتصر بذلك حذرا من التطويل ومن اراد فليطلب من مظانها
ومنها ما عن الاحتجاج فيما احتج به امير المؤمنين ع على المهاجرين والانصار ان طلحة قال له ع يا ابا الحسن
شيء اريد ان اسألك عنه رأيتك خرجت بثوب مختوم فقلت ايها الناس اني لم ازل مشتغلا
برسول الله ص بغسله وكفنه ودفنه ثم اشتغلت بكتاب الله حتى جمعته فهذا كتاب الله عندي
مجموعا لم يسقط عني حرف واحد ولم ار ذلك الذي كتبت والفت وقد رأيت عمر بعث اليك
ان ابعث به الي فابيت ان تفعل فدعا عمر الناس فاذا شهد رجلان على آية كتبها وان
لم يشهد عليها غير رجل واحد ارجاها فلم يكتب فقال عمر وانا اسمع انه قد قتل يوم اليمامة قوم كانوا
يقرؤون قرآنا لا يقرأه غيرهم فقد ذهب وقد جاءت شاة الى صحيفة وكتاب يكتبون فاكلتها
وذهب ما فيها والكاتب يومئذ عثمان وسمعت عمر واصحابه الذين الفوا ما كتبوا على عهد
عمر وعلى عهد عثمان يقولون ان الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وان النور ستون و
مائة والحجر تسعون ومائة آية فما هذا وما يمنعك يرحمك الله ان تخرج كتاب الله الى الناس
وقد عهد عثمان حين اخذ ما الف عمر فجمع له الكتاب على قراءة واحدة ومزق مصحف ابي بن
كعب وابن مسعود واحرقهما بالنار فقال ع له يا طلحة ان كل آية انزلها الله تعالى على محمد ص
عندي باملاء رسول الله وخط يدي وتأويل كل آية انزلها الله على محمد ص وكل حلال وحرام
او حد او حكم او شيء يحتاج اليه الامة الى يوم القيامة مكتوب باملاء رسول الله ص وخط يدي
حتى ارش الخدش وساق ع الحديث الى ان قال ثم قال طلحة لا اراك يا ابا الحسن اجبتني عما
سألتك عنه فقال ع عمدا كففت عن جوابك فاخبرني عما كتب عمر وعثمان اقرآن كله ام فيه
ما ليس بقرآن قال طلحة بل قرآن كله قال ان اخذتم بما فيه نجوتم من النار ودخلتم الجنة ومنها
عنه ايضا وفي رواية ابي ذر الغفاري رض انه لما توفي رسول الله ص جمع علي القرآن وجاء به الى ان عرض
زيد بن ثابت وكان قاريا للقرآن فقال له عمر ان عليا جاءنا بالقرآن وفيه فضائح المهاجرين و
الانصار وقد اردنا ان نؤلف لنا القرآن ونسقط منه ما كان فيه فضيحة وهتك للمهاجرين و
الانصار واجابه زيد الحديث ولا يخفى ان هذين الحديثين لا يوجد ذكرهما انكار للدليل السابق بل
هنا استشهاد بالقول وهناك استشهاد بفعلهم فتم ومنها اخبار اخر صريحة كلها في نقص القرآن
لان ما ذكرنا يغنيك عن ذكرها لقرب مضمونها واتحاد دلالتها في النقصان فالاولى الاقتصار بذلك
وقد ظهر مما ذكرنا ان القرآن قد سقط منه ولو قليلا لعدم احتمال التاويل في كلها بل يمكن ان
يبقى صراحة كلها في السقوط ولا منافات بينها وبين الادلة التي يقام للزوم رفع اليد عن ظاهرها

لم يعرف الاحكام النظم فكيف لا يضيعه وهذا اعظم الدلائل على سقوط كثير من الآيات وقد اغرب
المجيب السابق عن جواب الصافي عن السيد رحمه الله حيث قال وامام راسه وطنه اي في عهد رسول الله ص
فانما كانوا يدرسون ويحفظون ما كان عندهم منه لا تمامه فقال المستغرب وانت خبير بان السيد رض
لا يدعي اكثر من ذلك وما كان ليدعي جمع ما لم ينزل ودرسه نعم قد يتوقف عليه اذا كان في زمانه ص مجموعا
فما بال هذا الجمع الذي جمعوه ويجاب بانهم جردوه من التاويل والبيان ووصلوه بين الدفتين ولم يكن
من قبل كذلك انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب اغرب من ذلك الجواب لو سلمنا غرابته لان الجمع اول يجرد عن
التاويل ولم يتفوه به اصحاب القرآن كان في عهد الرسول منضما بالتاويل كيف وفي تفسير كلام بانه كان
متفرقا لم يعلم بجميعه احد الا واحد فمع هذا عدم اهتمامهم بحفظ القرآن وجمعه كيف كان منضما اليه
التاويل ويرد عليه ايضا انه لم يدع احد جمع القرآن في عهد الرسول مع ان قوله وصلوه بين الدفتين
يدل على عدم جمعه لانه لا معنى للجمع الا ذلك مع انه يعترف بعد ذلك بان الجمع جمعان الجمع على عهد ابي بكر
وعمر والآخر على عهد عثمان اما الاول فلم يكن الا ان جمعوه عندهم الخ واجيب عن عدم قبولهم كتابا الذي جمعه
امير المؤمنين ع فقال وقد ليتهم اخذوا بجمعه وكفوا مؤونة جمعهم الا كان زيد وعمر يريد عندهم اتقى لله واعلم بالله
وبكلام الله او اخص برسول الله ص من علي عليه سلام الله حتى اعرضوا عنه ووكلوها الى غيره اين اذن
قوله ص اني تارك فيكم الثقلين الحديث الى ان قال ان هي الا الاحقاد الكامنة ما اشرك الغدير الى ان قال
فلا جرم اعرضوا عنه وردوه لما جاءهم به الى آخر ما قال وفيه اولا ان هذا تأويل بالنسبة الظاهر الحديث لان
قولهم هذا كتاب الله كما انزل على محمد ص وقد جمعته بين الدفتين صريح في انه كان مشتملا على ما لا يشتمل غيره
وكذا قوله ع قال رسول الله ص لو ان الناس قرؤوا القرآن كما انزل الله ما اختلف اثنان وكذا ما في حديث الاحتجاج
من سؤال طلحة عنه ع وجوابه ع صريح في اشتماله على الزيادة وثانيا ينافي صريح ما في حديث ابي ذر فالدفع الى
ابي الحسن ع مصحفا وقال لا تنظر فيه ففتحته وقرأت فيه لم يكن الذين كفروا فوجدت فيها اسم سبعين رجل
من قريش باسمائهم واسماء ابائهم قال فبعث الي ابعث الي المصحف وايضا ما في حديث انه لما قبض ابو بكر
صح في اول صفحة فتح فضائح القوم الحديث ونحو ذلك وثالثا ان ما ذكرت من اغراضهم انما هو
لا ينافي اشتماله بالزيادة ايضا فتم وايضا عمدة المجيب باخبار العامة ورؤسائهم الضالة بانهم قالوا
ما اردنا ان نغير شيئا من مكانه وبرواية روى في مسلم عن عمر قال سألت النبي ص عن شيء اكثر مما سألته
عن الكلالة حتى طعن باصبعه في صدري وقال تكفيك الآية التي في آخر سورة النساء ونحو ذلك
الاخبار الضعاف من جهات عديدة مع انه ليس فيها دلالة على مقصوده ولا نطيل الكلام في ذكرها
والتعرض لجوابها واجيب عن الاخبار بان ما نزل عليه من الزيادات كانت من التاويل و
التفسير وقد كانت عادة منهم ان يكتبوا مع التنزيل الا ان كله كان في التنزيل وفيه ما لا يخفى لما ذكر

لان حمله على التاويل خلاف لصريح الاخبار مع انه لا دليل على كونه من التاويل وعدم ثبتت جري عادتهم
ذلك وثانيهما ذكره مما اشتهر من ان الذي جاءهم به كان مشتملا على جميع ما يحتاج اليه الناس
حتى ارش الخدش ومن المعلوم ان صريح القران غير مشتمل على ذلك كله وفيه اولا انه ان اراد
ان القران الذي كان الآن في ايدينا لم يشتمل لذلك فهو خارج عن محل البحث وان اراد ان القران
الذي كان عند الامير ع لم يشتمل على ذلك فكونه معلوما على عدم اشتماله لذلك ثم لان ارش ابن صار
معلوما عدم اشتماله وثانيا انه لا ينافي كون الاحكام حتى ارش الخدش كان من التاويلات مع اشتماله
بالزيادة صريحا في مدحهم وذم اعدائهم فهذا الاحتمال لا ينافي ما هو صريح فيه الاخبار وما في ايضا
ان ما نطق به معظم الاخبار من دعوى ثبوت بعض الاسماء وكاسم علي وال محمد ع يجب ان يكون ذلك
وحيا من الوجوه التي نزل بها الكتاب واباح الله لنبيه ص ان يقرء بها ويعرفها المسماة لديهم ب
السبعة التي نزل بها القران واختلف فيها اقاويلهم حتى انتهت الى نيف وثلثين فيه اولا ان ذلك
مناف لصريح الاخبار وثانيا ان هذا لا يلايم مع تكلمهم وذمهم المعيرين لان القراءة على بعض الوجوه
ليس تغييرا واسقاطا وثالثا انه مدفوع بقولهم ان القران واحد نزل من عند الواحد وربما
يجاب عن هذا الحديث بانه انما نزل بهذه الزيادات كما قالوا فكان واحدا لكنه ص منع ان يلقيه
الزيادة الا اليهم او الى محبيهم وامران يجرده منها اذا القاه الى السواد للحكمة المقتضية لذلك
خصوصا ما جاء في المنافقين والى ان يبح اظهارها ره وهو ص يتالف قلوبهم ويثني لهم السوسائل
ويجزل لهم العطاء ويقبل منهم على خاصته ونفسه واهله اترى انه من كان ينطوي على عداوته
وعداوة اهل بيته من الرجاء وعبارتهم كان يتلى عليه لعن نفسه في المجامع ويلعن نفسه الحاضر ما ك
وفيه انه لا ينافي شيء من ذلك اما قوله منع الخ ففيه انه مناف لا تيان الامير ع ذلك القران المشتمل
على ذلك كله في المسجد في مجمع العام فلو كان اظهاره ممنوعا لما كتبه ع ولما جاء به وايضا ينافي
لقولهم ع انهم غيروا كتاب الله كما لا يخفى واما قوله وهو ص يتالف الخ ففيه اولا ان ما ذكر اسماءهم عكي
ان يكون غيظهم ولكن لما كانوا من قبيلتهم وعشيرتهم لم يحسنوا اظهار رضاهم او من جهة انهم كانوا
مشاركين لهم في الطريقة الضلالة لان المغيرين ما امنوا بالله ابدا لما اعترفوا به وكان اعتقادنا
الا ما فيه على ذلك فلذا لم يحبوا اظهار كفرهم وثانيا يحتمل ان يكون لعن ذلك الكفار اظهار المدح
الائمة ع فلم يحسنوا اظهار اسمائهم لذلك وثالثا سلمنا ان المغيرين كانوا ممن صرح باسمائهم باللعن
ولكن يحتمل ان يكون بالكنايات والتلويحات بما يدل عليه الاخبار من لعن ظالمي ال محمد ص ونحو ذلك
من العبارات التي صاروا مصداقا لها بعد الوفاة فان قلت هذا ليس تصريحا باسمائهم قلت اولا
ان هذا تعين في العرف صريحا في اسم الظالم لهم ع وثانيا يحتمل كونه اصرح من ذلك مثل الاول والثاني

دلوتبدل فولهم من نوع صيت منه فضائح المهاجرين والانصار ولم يقولوا فضايحنا

كما في صريح قوله تعالى الذي في قولهم يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا يا ويلتى ليتني لم اتخذ
الثاني خليلا فتامل واعترض المجيب عن نفسه بانه لو كان العلم بهذه الزيادات مقصورا عليهم وعلى خاصتهم
فكيف صح للامير المؤمنين ع ان ياتيهم بها اياتيهم بما لا يعلمون لكيف يرد فاجاب عنه ان اياتهم به على انه تنزيل
فقد جاءهم به على انه بيان وتاويل وقد بينا انهم ما يكتبون التاويل مع التنزيل الى ان قال على ان هذه الزيادات
التي دخلت في شانهم وان لم تكن معلومة لديهم لكن ما يراد بها معلوم مثل بلغ ما انزل اليك في علي وظلموا ال
محمد ع وسال سائل بعذاب واقع للكافرين بولاية علي لعلمهم باسباب النزول الى اخر ما قال ولا يخفى ما فيه بما ظ
ما ذكرنا مع انه حمله على التاويل ينافي الاخبار الدالة على كونها تنزيلا وقد صرح في الجزء المروي في الكافي عن ابي
عبد الله ع وفيه سؤالات عن ايات كثيرة وتفسير الامام ع وتبيين كل واحدة وتسليل الراوي في كل منها بانه تنزيل
او تاويل فيجاب عليه السلم في بعضها انه تاويل وفي بعضها انه تنزيل ومع ذلك التفريع منهم ع لم يكن لهم
في حمل جميع الزيادات على التاويل وايضا لو كان كلها تاويلا ليمكنهم ان يقولوا بانها لم ينزل ولم يقبلوها منه
ولا يحتاج الى عدم قبول القران كله وقال ايضا ثم ان هذه الاخبار متناقضة ففي بعضها ما يدل على اشتمال
المنزل على جميع العلوم وفي بعضها كخبر الزنديق انهم اسقطوا ما كان عليهم واخفى سيظهر القائم جميع العلوم
ومنها علم المنايا والبلايا والاجال ونحو ذلك لكافة الناس فهم ان ذلك من البطون التي خص بها الله
الله وفيه اولا انه لا تناقض بين الاخبار لانه لا مانع من اسقاط ما فيه العلوم واسقاط ما عليهم ولا اعرف
التناقض لانه ليس في احدهما حصر الاسقاط فيه كما لا يخفى وكون بعض العلوم من علم المنايا والبلايا والاجال
مخصوصا بهم ع لا ينافي اسقاط غيرها ايضا مع انه يحتمل ان يكون ما فيه العلوم الغير المخصوص الذي سقطوه مشتملا
على العلوم المخصوصة فلزم من هذا الاسقاط اسقاط جميعها وهي لا تنافي كون جميع ما اسقطوه تنزيلا
بل كان اسقاط العلوم المخصوصة لازما لاسقاط العلوم الغير المخصوصة ولو كان كل منها مستقلا ايضا لا ينافي
المطلوب ويدل عليه الجزء الكافي الذي اشرنا اليه ايضا لان المقصود ثبوت اسقاط التنزيل وهذا القدر يثبت المطلوب
ثم قال والذي حصل لنا من هذا الجمع يعلم ان الناس بين مهمل لهذه الاخبار غير مكترث بها وهم الاكثرون
او متاول لها على ما لا يخرج بها عن الاجمال الى ان قال وبالجملة ما هو عليه ورايتنا ان ابراز ذلك كله الى الناس
خارج عن قانون الحكمة مناقض لما استقامت عليه طريقة النبي ص في معاشرة القوم وتالف قلوبهم حسب
ما ذكرنا وان عدم تعرض امير المؤمنين واصحابه لذلك في الاحتجاج مع بثوته عند الناس واشتهاره
بينهم وهم متعلقون بالاخبار والوقايع وما نزل فيها من الايات مع عدم حراصتها فيها مستحيل في مجاري
العادات وكان ينبغي بمقتضى ذلك اطراحها كما عليه الاصحاب لان ما يستلزم الباطل باطل وان كان
الذي دعاه الى ذلك عن ما ذكرنا على انا وجدنا هذه الاخبار منكرة ورواتها فينا مشتهرة فكان مراعاتها
والتزيل بها مهما امكن اولى فكان هذا الجمل وجه يعقل وفيه ان قوله هذا الجمع انه ليس جمعا بل طرح للاخبار

ما هو عليه قد

لتصريح بعضها في التنزيل فمن اولها بالاحاديث القدسية كان جمعا اولى من ذهب اليه مع انه عدم طرحا وان اه
كان هذا ايضا خلافا للظاهر ولا يذهب اليه اصل لان هذا ايضا حمل على خلاف الحقيقة كما اشار اليه المجيب ايضا واما قوله ولينا
فيه اولا ان اراد من قوله كله اي الكل الافرادي فلا تم لو سلمنا البعض لان بعضه مثل فضائل علي وال محمد ع ليس
خارجا عن قانون الحكمة وان اراد الكل المجموعي فقد ظهر الجواب عنه انفا بوجوه عديدة من تصريح اسماء من
هو خارج من الامة او كان تصريحا بلفظ الاول والثاني او بلفظ ظالمي ال محمد ع او نحو ذلك ولو سلمنا كون
التصريح باسمائهم كان من التاويلات فلا ينافي المقصود لكفاية الموجبة الجزئية في اثبات ما نحن فيه
وقوله وان عدم تعرض امير المؤمنين ع الخ ففيه اولا انه لم عدم تعرضه لان عدم الوصول الينا لا يدل على عدمه
لامكان كون عدم نقله منوطا بالحكمة من التقية او نحو ذلك من اغراض اخر وثانيا سلمنا عدم التعرض
لكن لما كانوا كتاب الوحي يكتبون غالبا ما يتعلق بالاحكام ولم يكن هذه الزيادات مكتوبا في جميع اكثرهم
او كلهم وكان الامير ع جامعا للكل فيلازم صحبة الرسول ص وكتبه ويشهد على ذلك قوله ع كله
باملاء الرسول ص ويحفظه فكان احتمال انكارهم امثال ذلك في غاية القوة فلذا لم يحتج بامثال ذلك
خوفا لذلك وثالثا سلمنا عدم اختصاصه ع بامثال ذلك وعدم انكارهم ايضا ولكن لانم عدم صحة
ما يحتج به لان ظالمي ال محمد ص وفي علي وامثال ذلك يمكنهم انكار ورد التها على خلافته لانهم يمكنهم ان يقولون
انك لست بال محمد ص كما قال بعضهم وفي علي ايضا يمكنهم ان يقولوا ان كلما ورد في حقك يحقق
ولكن الخلافة ليست حقك كما قالوا في حديث الغدير مع كونه اصرح دلالة واكثر شاعلا وابلغ
بيانا واشد تاكيدا حتى قالوا نص بذلك كله ولكن الناس رضوا بالاول واما الايات التي
استدل ع بها فهي اشهر واجلى عند الناس واقوى دلالة على مزيته ورتبته ع مثل انما وليكم الله
واية المباهلة وسورة هل اتى ونحو ذلك قوله فكان مراعاتها الخ لا يخفى ان ما ارتكبه ليس
فيه مراعات لتلك الاخبار بل هو اسقاط وطرح كما نسبه الى الاكثرون ونحوهم سواء كيف وقد
صرح في بعض الاخبار بانها تنزيل ومع ذلك تاويلها بالتاويل ليس تاويلا بل طرح بالكلية
كما لا يخفى مع انه لا حاجة الى ارتكاب هذه التجشمات والتاويلات البعيدة والتنزيلات التي لم يكن
بحيث لا يقبلها ذوق سليم وطبع مستقيم بعد ما دفعنا ما دعاه الى امثال ذلك لعدم لزوم
دليل عقلي ولا نقلي ولو سلمنا في بعض ذكرنا مخالفته لظاهرها او مخالفته صريحا عادة ادعيت
عليه فليس فيه مخالفة لاخبار متواترة حصل القطع بمضمونها مع صراحة بعضها بل اكثرها
في مقصودنا فالتاويل فيها اغماض عن القطع واليقين وعدم ارتكابه لذلك وطرحها كما فعله
غيره ليس بادنى من ذلك كما لا يخفى على من تدبر في الاخبار حق التدبر وتتبع فيها غاية التتبع
فلاحظ الاخبار حتى يظهر لك حقيقة ما ذكرنا تجده حقيقا بالقبول ان شاء الله تعالى ونقتصر على ذلك خوفا عن التطويل

او اسقاطه في كلام الرواة او امثال ذلك كما

ولا يخفى وهم مشهور المجتهدين ايضا وجوه قد اشتهر التمسك بها في الاحتجاج على عدم النقصان في القران
منها ما تواتر الاخبار عن النبي ص والائمة ع بالعرض من اخبارهم عليه والعرض على الحرف انما يكون لا وصدارة على المنزل
المحفوظ لا يستطاع ومنها انه لو سقط منه شيء لم يبق لنا ثمرة في الرجوع اليه ولم يبق فيه حجة وقد امرنا بالتمسك
والرجوع اليه ومنها اخبار الله تعالى بحفظه بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومنها ايضا قوله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه والجواب عن الاولين وجوه الاول انه لا منافات بين اخبار النبي ص والنقص على
ما اعترفت من المنافات لان التغيير حصل بعد زمانه وعلة حصوله ايضا لا ينافي لامره ص بالعرض لانه ص
امر بالعرض على ما كان في زمانه لا امر بالعرض والاعتماد ايضا باق ما دام لم يتغير فلا ضرر فيه والثاني ان ما كان
بين الدفتين مقطوع به للاتفاق الكل على نفي الزيادة فيصح العرض عليه والرجوع اليه والتمسك به خصوصا
والساقط انما هو ما كان عليهم وذلك في غير الاحكام والعرض والرجوع انما هو الى ما دل على الاحكام الشرعية
وقد ادعى بعض الاجماع على عدم وقوع تحريف يوجب تغيير الحكم على ما حكي عنه مع ان الامر بالرجوع والتمسك به
يدل على عدم التغيير في ايات الاحكام واذا اعترفنا بعقالنك في هذه الايات فلا نزاع بيننا وبينك واما في غيرها
فقد اثبتها الادلة وهذين الدليلين لا يعارضها الثالث لو سلمنا النقص فيها ايضا فامرهم بالتمسك والعرض
دليل على قيام ما يقوم مقام الساقط والوجه الرابع سلمنا عدم قيام ما يقوم مقامه ايضا لكن لسبب هذا
اعظم غيبة الامام ع مع الامر بالتمسك بهم فلا امر بالتمسك والرجوع امر بالاحكام الظاهرية والضرورة دعت
الى ذلك كالتقية في زمانهم ع وحكم الله الظاهري بالنسبة الينا كما ذكرناه في القرات السبع فلا منافات
واما الجواب عن الثالث اولا بان المراد المحفوظ عن تطرق شبهة المعاندين من حيث لا يوصل بحيل الى القدح
فيه ومن الى القدح فيه هكذا قيل وثانيا ان الضمير المجرور راجع النبي ص لا القران وفيه انه خلاف للظاهر
وثالثا ان ذلك لا يدل على عدم التغيير ما في ايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة ع ورابعا ان ما في ايدينا الان
محفوظ من ان يتطرق اليه نقص اخر وفيه نظل وخامسا ان المراد من قوله لحافظون اي لعالمون
هكذا قيل وسادسا ان المقصود الاصلي في التنزيل كونه معجزا على المشركين وما هو المقصود في
نزوله وهي الايات التي يبطل بها مذاهب الكفرة ودالة على الخاصة منهم محفوظ وانما النقص في مدح
اهل البيت وذم اعدائهم والمقصود منه محفوظ فتامل وسابعا ان المقصود بيان الاحكام والايات
الدالة عليها محفوظ عن النقص كما ادعي عليه الاجماع فتامل واما الجواب عن الاخير اولا بما رواه علي بن ابراهيم
في التفسير عن الباقر ع من انه لا ياتيه الباطل من قبل التورية ولا من قبل الانجيل والزبور ولا من خلفه
اي لا ياتيه من بعده كتاب يبطله وثانيا ما رواه في مجمع البيان عن الصادقين عليهما السلم من انه ليس في
اخباره عما كان اويكون في المستقبل باطل وحكى الاول عن ابن عباس والكليني وثالثا سلمنا ان المراد
ما يعم التغيير والتبديل ولكن نقول انما هو للقران في الجملة لا الكل فرد فان ذلك واقع بلا ريب بما مر في اية حق

ولا باس به على فرض التعميم والترجيح ان الحمد للله على اصل انفراده لا بانيته الا مع تقصير الباني ببدانة منه

كما صنع الوليد وغيره هكذا قيل ورابعا ان النقص ليس ابطالا لعدم اطلاق الباطل عليه عند العرف
لان الباطل هو نقضه واظهار فساده والنقص ليس ابطالا ونقضا وهذا واضح لا خفاء فيه
وما قيل والحق ان اطلاق العرض والرجوع فاض بعدم التغير والتبديل الا ان يدل دليل فيه ان
الدليل قد دل عليه كما عرفت مع ان عدم التغيير في محل العرض والرجوع مسلم وانما الاحكام وما يتعلق بحكم
العرض والرجوع في الاحكام والتغيير عنهما عند مثبته ممنوع فعليه كيف يمنع ذلك وقد ادعى الاجماع
على ذلك فان قلت يمكن ان يكون المجمعين هم القائلين بعدم التغيير فلا دلالة في ذلك الاجماع على قول الثاني
قلت لو كان كذلك لما معنى لادعاء الاجماع على عدم التغيير على خصوص ايات الاحكام فهذا يدل على كون المجمعين
هم المثبتين وما قيل والاية الثانية وان صرفت عن الاخبار عما ذكر لكن ذلك لا يمنع من عمومها كيف وورود
التحريف عليه اتيان باطل من خلفه ففيه اولا ان الظاهر من الاخبار الحصر وثانيا ان الاخبار الدالة على
النقص يمنع من العموم وثالثا ان النقص لا يطلق عليه الباطل كما عرفت وما قيل ان الاخبار الواردة
في ثواب ختم القران وكل سورة منه وجواز قراءة سورتين في ركعة بالنفل وعدمه في ركعة الفريضة
وكذلك ما ورد من النهي عن قراءة القران كله في ليلة واحدة وفي اقل من ثلثة ايام تصديق على ان
فان المنساق منها اطلاق اسم القران والسورة انما هو الحقيقي والواقعي ولو فرض انه غير ما هو عند الناس
لكانت تكليفا بما لا يطاق ففيه ما لا يخفى على احد لان التكلم هو بمقدار فهم المخاطبين ويراد منه ما هو
معروف عندهم لاقتضاء قاعدة العدل والحكمة مثلا بان ينصرف الالفاظ في الخطابات الى المعلومات
لا الواقعيات وان كانت موضوعة لها ولولا ذلك لزم هذا المحظور في اكثر التكاليف لوم نوع الكل
وما يتمسك ايضا بحديث الثقلين بان الامر بالتمسك لا يمكن مع التغيير ولا ينافي ذلك بالنسبة
الى التمسك بالعترة مع الغيبة لان المراد بالتمسك بهم عليهم السلام هو ولايتهم وسلوك طريقتهم وهو ممكن
مع الغيبة بخلاف التمسك بالكتاب فانه انما يتحقق بالاخذ به ولا يمكن الا بالاطلاع عليه ففيه
اما ان قلنا باستقلال كل منهما فالامر بالتمسك فقد عرفت ان موضع الحاجة وهو الاحكام محفوظ
عن النقصان فيمكن التمسك بكل منهما مستقلا وان قلنا بان التمسك بكل منهما مرتبط بالاخر
ولا يتم احدهما الا بالاخر كما يقوله الاخباريون فيمكن التمسك بالعترة بتم التمسك بالاخر
لان ما سقط منه وكان محتاجا اليه يحصل بيانه عنهم عليهم السلام مع انك معترف بكفاية ما في ايدينا في التمسك به
فالنزاع في سقوط ما لا مدخل له للنجاة في التمسك به وما لا مدخل له في ذلك ايوجب التمسك به فلا محذور
في سقوطه ثم انه قد طال الكلام ما اقتضاه هذا المجيب اكثر من ذلك يوجب الكلال والملال وما ذكرنا يغني عما تركنا
فالاولى الاقتصار بما ذكرنا خوفا عن اضاعة العمر في ما لا ثمرة فيه لما عرفت من ادعاء الاجماع على عدم النقص
في الاحكام على ان الادلة الدالة على حجية الكتاب وجواز الرجوع اليه في استنباط الاحكام تدل على ذلك والله هو اعلم بما في نفس الامر

في الاجماع والكلام منه يقع في ابسائين
في الاجماع البسيط المحصل

والبحث فيه يقع في مقامات المقام الاول في تحقيق معنى الاجماع لغة واصطلاحا اما لغة فذكر له
معنيين وربما ذكر له معنى ثالث احدها الاتفاق وهو المشهور المعروف وثانيها العزم كما في قوله
قوله تعالى واجمعوا امركم اي اعزموا وقوله عليه السلام لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل اي لا يعزم الصيام
من الليل وهما على الحذف والايصال كما في قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح اي على عقدة النكاح
وفي بعض كتب اللغة واجمعت عليه اي احكمت عزمي عليه وامر مجمع اي كامل محكم ويظهر منه ان المعتبر
بمعنى مطلق العزم بل العزم الخاص وهو المحكم منه بل يظهر من اخر كلامه ان الكامل والاحكام معنى اخر
له وثالثها ما ذكره بعض بانه ربما جاء بمعنى صار ذا كذا على غير قياس كاثمر والبن يقال اجمعوا اي صاروا
ذا جمع اي كثروا انتهى ويمكن ارجاع هذا المعنى الى المعنى الاول بان هذا نوع من الجمع وليس فيه الا
ملاحظة شيء زائد وهو صيرورتهم متفقين ويمكن ارجاع الكل الى الواحد لما يظهر الوجه مما ذكرنا
من بعض كتب اللغة وبين ان العزم ايضا اجتماع الحواس على امر ويظهر مشتركا معنويا ولكن الظاهر من
عبارة العلماء من نقل المعنيين هو الاشتراك اللفظي كما ادعاه بعض الاساتيد ايضا وكيف كان لا ثمرة
في تحقيق ذلك واما اصطلاحا فقد اختلف في تفسيره عبارة القوم وقد حكي عن اكثر قدماء العامة
منهم القاضي والجويني والغزالي بانه اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر ديني ومقتضاه اعتبار جميع فرق الاسلام
في جميع الاعصار الى قيام الساعة وحكي عن السبكي ابن تاج الدين بعد ان المحصلين منهم على ان الحجة في اجماع
المؤمنين الا انه لما لم يعلم وجب اعتبار الكل وحينئذ لا اعتبار عن امضت ضلالته الى الكفر كالغلات
والمجسمة والمجبرة والكلابية والمشبهة وحكي عن القاضي وغيره اعتبار العوام فيه لكن يظهر من معاصرته خلافه
حيث حكي عن الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور وعن الحاجبي
بانه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر والعلة في التقييد وصرف العوام لعدم الاعتداد
بهم لاتباعهم كل ناعق واما الخاصة فعن المحقق في المعارج انه اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوي
الشرعية على امر من الامور الدينية قولا كان او فعلا وعن الشيخ البهائي تقييد الاتفاق برؤساء
الدين وشرح حال الدين المؤلف باري بالمجتهدين ويلزم من تعريفهما خروج العوام مع انه حكي عن بعض
ان اتفاقهم اجماع عند الامامية ويحمل كلام المحقق على الغالب ويمكن الجمع بوجه اخر بان اتفاقهم ناش
عن قول من يعتبر قوله من المجتهدين فالعبرة بحجيته لذلك واما لو علم خلاف فيه فلا عبرة باتفاقهم
واما اطلاق تعاريفهم الشامل بعمومها لجميع الاعصار فيمكن حملها وصرفها الى اتفاق الموجودين
منهم كما هو الظاهر منهم والا يلزم عدم تحقق اجماع اصلا فانه مع الاشكال على الفريقين من تلك الجهة واما
تقييد العامة بهذه الامة لعدم حجية اتفاق سائر الامم عندهم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الخاصة

وان علم بالدخول المعصوم عليه السلام منهم حجة

فتقيدهم الحجية لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم عليه السلام وهو لا يختص عندهم بزمان دون
زمان لان الارض لا تخلو من الحجة كما ورد به الاخبار المتكثرة واما ما حكي عن العلامة في ذلك
القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا صلى الله عليه وآله فقد نقل عن المحقق البهائي عن والده عن
مشايخه ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه واما التقييد بامر من
الامور الدينية كما من العامة والمحقق احترازا لما ليس منه مثل العقليات المحضة والتجويز والحرفية
وان كان اجماعهم دليل على حقية مذهبهم لو لم يكن مبتنيا على امر معلوم الفساد ولكن لا يعد اجماعا
بحسب الاصطلاح وليس اجماعهم في الامور الدينية ايضا حجة لانهم كالعوام في المسائل الدينية ويستفاد من
تقييدهم على امر من الامور الدينية تحقق الاجماع في اصول الدين ايضا وعدم تحققه في غيره وان كان المجمعين
ممن يعتبر قولهم في الشرعيات ويظهر من المحقق ايضا من قوله في الفتاوي عدم اعتبار اجماع المتجزي
على حكم اجتهد وافتى هكذا استفاد منه بعض الاجلة ولكن يمكن شموله لهم ايضا بان يعد حجية قولهم فيما
افتوا به فقولهم معتبر في جميع فتاويهم الشرعية ولا يرد ان قولهم ليس حجة الا فيما افتوا به وهذا ليس
جميع الفتاوي لان ما لم يفتوا به ليس لهم قول فيه وما لهم قول فيه فهو فتاويهم فكلما افتوا به فقولهم
حجة فيه فما صدق عليه الفتوى بالنسبة اليهم فقولهم حجة ولا دلالة في هذا القيد على اعتبار
حجية قولهم في فتاوي غيرهم حتى يلزم خروجهم لان من الظاهر ان المراد من اعتبار قوله هو اعتبار اجتهاده
وفتواه لا بمجرد القول لو من دون الاجتهاد والا يلزم خروج المجتهد الكل ايضا لان قوله بلا اجتهاد ليس بمعتبر
في فتاوي المجتهدين فاذا كان الامر كذلك فلا فرق بين المتجزي والمجتهدين في اعتبار قولهم فيما يفتوا به
على القول بحجية التجزي كما هو المفروض ثم المقام الاول في امكان تحققه والعلم به وحجيته والبحث منه
في مطالب ثلثة المطلب الاول في امكان تحققه والاكثرون عليه حتى ان الخلاف فيه انما نسب الى النظام
ونسبته الى الشيعة ونبه بلا مرية كيف وقد ملاوا طواميرهم وكتبوا اساطيرهم واطلق اقاويلهم
وتراكم كلماتهم والتام ارائهم في كتبهم الاصولية والفقهية بالاحتجاج به حتى ان السيد في كتاب
الانتصار اعتمد عليه وكذلك السيد ابو المكارم ابن زهرة في الغنية انه تسموا محتجين بما تشكرون وقوعه
على ما نقل عنهما اللهم الا ان يكون بعض الظاهرية او كان هذه النسبة من جهة ان الشيعة
لما انكروا اجماعهم الذي كان بناء حجيته على نفس الاتفاق كما نسب اليه من زعموا انهم ينكرون
وقوعه مطلقا والمشهور بالمنكرين ان اتفاق الكل اما ان يكون عن دليل قاطع او ظني والاول يغني عن
الاجماع مع ان الثابت في الاكثر انما هو الظني والثاني مما يستحيل في العادات اتفاق الخلق الكثير عنه
مع اختلاف القرائح وتباين الانظار وجعل هذا الا كدعوى اتفاقهم في ان واحد على طعام واحد
او لباس واحد او ان يأتي الشعراء الكثيرون بقصيدة واحدة في معنى واحد وعرض واحد

ويتوجه على الاول ان قيام الدليل على الشيء لا يمنع من قيام اخر الجواز اقامة ادلة على مطلوب واحد
مع انه لا ملازمة بين القطعية والنقل لجواز الاكتفاء عنه بالاجماع وقد ذكر مع ان الثابت بيد على من
يدعي انحصار مدرك الاجماع في القاطع ولا ندعي ذلك كما ستعرف وعلى الثاني اولا ان المدارك
قد يكون جليا وقد يكون خفيا والمسلم من الاختلاف انما هو في الثاني دون الاول وثانيا انه على الثاني
يمكن ان يكون المدارك متعددة يتعلق كل واحد او جماعة بواحد منها وثالثا ان الامثلة المذكورة تابع
للدواعي والهمم المختلفة والعادة تمنع الاتفاق فيها والاحكام الشرعية ليس كذلك بل الداعي واحد وهو
اصابة الحق الواقعي ومع الجد لا يمنع الاصابة وانكار ذلك مخالف للوجدان كما نرى اتفاق الفقهاء في
كثير من المسائل بل سائر الناس من ارباب الفنون والصناعات متفقين فيما كان المأخذ فيه واحدا
كلبس الغليظ في الشتاء والخفيف في الصيف وما كلهم ومشاربهم ومعاملاتهم ومعاشراتهم بحيث يختص
شيئا ويستقبحون اخر حتى صار بينا عندنا كل احد وعاديا لهم فكيف لا يجوز فيما كان الداعي
متحدا وهو اصابة الحق الواقعي وقد ظهر منها ما يمكن ان يقال بان انتشارهم في الاقطار يمنع من ذلك
ورابعا انه واقع كما نشاهد في كثير من المسائل بل ادعي انه لا تتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب
والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا كان او مركبا وقوعه لعلمنا بمحلا للانكار بل كثير من موارد ها
صار ضروريا للمذهب والدين ولا عناية للشبهة في مصادمة الضرورة ومقابلة البرهان وكم من قطع
في الدين يحصل للعوام فضلا عن الخواص والمتتبع دون القاصر والواقف من الخواص كما في مسئلة التي منها
انهم يستدلون على اشتراط الماء الذي كل الحد مطلقا بقوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه مطلقا مع ان
ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا انه وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب
غير البدن وغيره من الملاقيات والبول غير الروث الى غير ذلك من الاختلافات فليس ذلك الا اجماعا
واشتهر لكثرة لا يمكن انكارها لان انكارها انكار الضرورة كما لا يخفى على من نازع في ابواب الفقه ومسائلها
المطلب الثاني في امكان العلم به ومن الناس من بالغ في اعلا درجات الوسواس فقد انكر ذلك على ما حكي
وعليه ما قيل في نسب الى الرازي احالة ذلك الا في زمن الصحابة اما الثاني فلتفلد المدعي بحيث يمكن
معرفتهم باسرهم تفصيلا واما الاول فلكثرة المجتهدين وانتشارهم شرقا وغربا وكون ذلك لا نعلم الا ان الحكم
لهم او التفات عنهم اذ لا عبرة بالعدم كونهم وصلنا اليها بالضرورة ولا نظريا اذ لا مجال للعقل في معرفة مذهب
الغير وعدم افادة الاحاد ان كانت العلم فالحصر في الامرين وهي ممتنع ان عادة مع البلوغ الى هذا الحد
مع الكثرة والانتشار سلمنا العلم بهم سنا لهم او تواترا لكن لا يمكن معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد
منهم وهو لا يفيد القطع به لاحتمال ان يفتي بخلاف معتقده خوفا وتقية سلمنا معرفة معتقدهم لكن يحتمل
رجوعهم او رجوع بعضهم بعد المراجعة اليه والاستصحاب بعد ذلك افادة الظن ولسبب الى المحقق

السبيل اليه حيث قال بعد نقل هذا القول ودليله لا انا نحن نعلم اتفاق المسلمين على كثير من المسائل
كنبوة محمد ص والصلوة والخمس ونعلم ايضا غلبة كثير من المذاهب على بعض البلاد لانا نجيب عن الاول
بانه لا معنى للمسلم الا من قال بهذه الاشياء فكان القائل اجمع المسلمين على النبوة يقول اجمع من قال بالنبوة
على النبوة واما غلبة بعض المذاهب فلانا انما نعلم ذلك في اهل البلد كافة ولئن سلمنا ان الاكثر منهم
قائل به لكن هذا لا يجدي في باب الاجماع انتهى وتنظر فيه بعض الاجلة بما ذكره في النهاية بانا نجزم بالمسائل المجمع
عليها علما وجدانيا حاصلا بالتسامع وتطابق الاخبار عليه انتهى وبما ذكره بعض المحققين من ان من الجاهل
بانه تشكيك في مصادمة الضرورة لانا نعلم قطعا من الصحابة والتابعين تقديم القاطع على المظنون
وما ذلك الا بثبوته عنهم ونقله الينا وبما في بعض مصنفات ائمة العلوم من ان الطريق الى العلم بالاجماع
تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر والمحفوف بقرائن العلم وتضافر الاخبار والاثار وكثرة المزاولة
وطول المراجعة وحصول التسامع بالتشييع وان لم يتميز عنه طريق دون طريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع
من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم وعدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع كثرة القراء وعجزهم على
باتفاقهم على كثير من المسائل والمنكر يدفع بالتسامع والتكثير سورة بانه ليس بامر انفرد به البعض من اتباع الدين والمذهب
وحصول العلم بالضروري حتى للعوام مع جهلهم علماء الاحكام وتحصيل العلم لكيفية بان جمهور المسلمين في
الشرق والغرب يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم والصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير
مع عدم المشاهدة وبعضها مستقر باتفاق العلماء على نقل الاجماع من عصر الائمة ع الى زماننا هذا في الاصول
والفروع على ما يشهد به الكتب المصنفات مما لا يحكم وضعه واطباق الجميع حتى المنكر على نقل الشهرة مع ان
الكثرة والانتشار لو منعا من العلم بالاجماع لمنعا من الشهرة ايضا اذ لا يعقل ان يعرف جماعة يوافقون الشاع
مع تلبس الحاجة الى هذا الاصل فيما خلا عن النص اذ قلما يتفق من الفروض ما ينطبق على تمام الحكم
بدون استعانة الاجماع في التعدية عن المدلول مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام
ومن استغنى عنه حينا يحتاج اليه وقتا ما والمنكر في الاصول يحتاج اليه في الفروع ولذا وجدنا كثيرا من
المنكر يمنعه في السعة ويقر به في الضيق وليس ذلك الا من قلة التحقيق انتهى ملخصا والحق التفصيل
بان المنكر ان اراد انكار امكان الاطلاع بسماع قولهم بالمشاهدة ونقل التواتر عنهم كان مدركه
ولا يرد عليه المثبتون ايضا كما يظهر من الاجوبة المذكورة وان اراد انكاره مطلقا كما يشعر به كلام المحقق
فالحق مع المثبتين لانه مخالف للوجدان والضرورة لما سيعنى التفصيل في بيانه من كلام السيد وغيره ولا
لا يبقى ان الضروريات لما كان ابتداؤها الاجماعيات وهي وان حصلت في زمان الائمة ع ولا ينكر ذلك المنكر
كما عرفت اعترافه فلا بد من تقييد ذلك قوله في زمان المتاخر لانا نقول نحن نرى ضروريتها في زماننا هذا
فكما نعلم الآن اعتراف جميع المسلمين الماضين والموجودين بها فكذلك نعلم الآن بها وبالاجماعيات من غير فرق

لابي ان المنكر بعد تسليمه الاطلاع يحتمل الرجوع عما افتوا به لان التتبع لا بد وان يكون في ازمنة متطاولة ومتى
كان كذلك يحتمل الرجوع لبعض حين لانا نقول ان هذا يلزم في تحصيل اجماع المعاصرين ويدفعه ضبط التاريخ فلا حاجة
الى اعتبار الاستصحاب مع ان تحصيل نحو هذا الاجماع بالنسبة المعاصرين غير معروف واما بالنسبة الى
اجماع الماضين فانت خبير بان من تتبع كتب من عرض هنا متفقة على حكم لم يجد فيها خلافا ولا نقل
من احد عن احد فلا ريب انه يقطع باتفاق اصحاب ذلك الفن عليه وان لم يعثر على كتبهم اجمع
لقضاء العادة بانه لو كان هناك لذكره ذاكر او رد عليه راد خصوصا الكتب الاستدلالية المعدة لذلك
فان انضم الى ذلك من القرائن ما يدل على الخلاف كما يتفق كثيرا كنقل الاجماع او ما يشير اليه قوي العلم
فهذا استعلام حال المجهول بحال المعلوم وما يقال من عدم دلالة ذلك على الموافقة لاحتمال المخالفة لشك
او تقية الناطقين او رجوعهم في كتب اخر مندفع بما ذكرنا مع شدة البلوى وعموم الحاجة وشدة اهتمام
العلماء في مذاهب العلماء ونقل خلافاتهم بل قد يعلم ذلك بكثرة الادلة مع انتفاء ما يدل على الخلاف مع
ان احتمال نحو ذلك من الاحتمالات العقلية التي لا يعتنى بها في الاحكام الشرعية وانما المعتبر المحتمل
عادة مثل ان النجار اذا عمل كرسيا من عاج وابنوس والخياط يخيط جبة من خز والصائغ ابريقا
من ذهب فيقطع انها العين حرم علما عاديا واحتمال انقلابها بعد ذلك انما يقدح اذا تجويز العادة
ومع عدمه عادة لا يضر احتمال العقلي ولا يلزم رفع احتمال النقيض عقلا بل يكفي الجزم العادي
كاحتمال عدم انقلاب الاواني ما في الدار وصيرورة جبل احد ذهبا وان جوزه العقل ولا ريب ان احتمال
وجود المخالف بعد التتبع البالغ من المجتهد البارع في المدد المتطاولة وعدم اطلاعه على اثر ونص
مع ما ذكر من شدة البلوى وطريقة العلماء ونقل الخلاف ودقتهم في الفحص عنه لا يقدح في العلوم العادية
وما سلمناه في اجماع المعاصرين ايضا غير قادح فيه هذه الاحتمالات لان بعد التتبع في فتاويهم وحصول
العلم باتفاقهم وعدم نقل رجوعهم عما افتوا به مع الفحص عن احوالهم يقطع ببقائهم على ما افتوا به
ولا يضر احتمال الخلاف عقلا لعدم الاعتناء بذلك لعدم ذلك عرفا وعادة فالعلم العادي باق بحاله
واما السماع والمشاهدة فقد نعترف بعدم امكانه عادة ولو كان في عصر المعصوم حيث كان المزبور
قليلين كما يشهد به الوجدان والظاهر ان المثبتين ايضا لا يدعون ذلك الا على بعض الصور الوفق
بناء على مذهب الخاصة حيث كان العلم الاجمالي حاصلا بدخول من يعتبر قوله في المشاهدين وهذا
خارج عن محل النزاع في هذا المقام لان المبنى هنا على مبنى القوم والا على مبنى من هنا المقصود
فالعلم بالاجماع يحصل على فرض جميع هذه الفروض المذكورة الا في بعض الصور النادرة منها
كما يظهر تفصيلها عند ذكر الطرق المحصلة للاجماع فلا نحتاج الى ذكر هذه الابحاث والاجوبة
ويظهر التحقيق في كلام صاحب المعالم وامثاله من انكار الاطلاع بالاجماع في امثال زماننا وما يقرب منه الشيخ

المطلب الثالث في حجيته من انكر الاولين او احدهما فقد انكر هنا يعني ان ما يحتج به ليس بحجة
وربما انكرها من اقر بهما او باحد بهما وينسب ذلك الى النظام وجعفر بن حرب وغيرهما من
من الخوارج وربما ينسب الى الشيعة وهو فرية بلا مرية لانهم لم يزالوا يعولون على الاخذ به عما
عليه كلماتهم واستقامت عليه طريقتهم وعنت به احكام شريعتهم وقد ملئت كتبهم بالاستدلال اليه بل
والمناجين بالتمسك به وقد حكى عن بحر العلوم ان الشيعة لم يزالوا متفقين على الاخذ بالاجماع لما عرفت
من ان قدمائهم المعاصرين لاهل بيت العصمة لا يعرفونه في حججهم بل قد نقول ان قدماءهم لا يرجعون
الى معناه بحيث يجعلونه من كالحكم المسكوت عنه بحيث يكتفي كل واحد من علمائهم باستغناء
الباقين ويجعلونه كالقطعيات لا يرجع عنه بمجرد ثقة بل الظاهر انهم لا يعرفون مرجعا سوى الكتاب
والسنة الا ان يكون ضرورة انتهى وعدم رجوع الاصحاب اليه ليس من جهة عدم الحجية بل من جهة غناهم
عنه بوجود الاخبار المعتبرة عندهم في اغلب الاحكام بل كلها مما يحتاجون اليه والسر في احتياج غيرهم
اليه نحو تاخر عنهم اما من جهة خفاء المدارك لذهاب ما بايديهم من الاخبار واشتباه الردي من الجيد
او لتزايد المسائل المتفرعة والوقايع الحادثة بتمادي الايام فاحتاجوا اليه فصار بذلك معروفا
بينهم وهذا الدليل على عدم حجيته عند من ايم فيه او لا يحتاج الى التمسك به كيف ولا اخذ به اخذ بقول
امامهم ع كما سيظهر لك في بيان مداركهم فالنسبة غير واقعة نعم يمكن ان يكون سبب هذه النسبة اليهم
ما اشرنا اليه في المطلب الاول بان الشيعة لما انكروا اجماع الذي كان بناء مذهبهم عليه لان مبنى اجماعهم
على حجية الاجماع اتفاق الامة بنفسها وعصمتها للادلة العقلية والنقلية التي ستعرف ضعفها والشيعة
ينكرون حجية الاجماع من هذه الجهة فزعموا انكارهم بالكلية هذا غاية ما يمكن في توجيه هذه النسبة
واستدل المنكرون بوجوه منها قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله تعالى وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول ص فالمرجع الكتاب والسنة وورود المنع بان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عن
الاية الاولى انه ان اراد انحصار التبيانية في القرآن فلا دلالة للاية على ذلك وان اراد ان
القرآن كاف عن غيره لاشتماله على بيان كل شيء ففيه اولا انه لا ينافي بيانية غيره وثانيا يلزم
عدم الاحتياج الى الاخبار ايضا وثالثا انا سلمنا ذلك لكن قد ثبتنا سقوط كثير من القرآن فتامل
ورابعا ان اكثر البيانات تاويلات وبطون فلا بد من بيانها فالاجماعات الكاشفة عن قول المعصوم ع
بيانات لتلك الاحكام ومنها ما تمسك به المنكر لحجيته من حيث هو اجماع وهو جواز الخطاء على
كل واحد فكذا المجموع واجيب عنه بان الاعتبار للكشف عن قول المعصوم ع وايضا فرق بين المجموع
والواحد وفي جوابه الثاني نظر لانه ان اراد من الفرق اشتماله لقول المعصوم ع اوله فيرجع الى الاول
فيرجع الى الاول وان اراد من خليته الهيئة المجموعية من حيث انه مجموع فهذا لا يتم على مذهبنا كما اعترف به البعض

مع انه يرد عليه الخ الاية

حيث قال انه مرجع الحق وليس للمجموع من الامة قول حقيقة وليس للجميع قول على حدة بل قول لكل واحد
فلكل واحد فلا يصان عن الخطاء الا المعصوم واحد منهم اقلا عن الخطاء اللهم الا ان يراد ان يتراكم
الظنون بالمجموع بحيث يحصل القطع من المجموع فتامل ومنها ما تمسك به هذا المنكر ايضا بان كلام المعصوم
ان كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن على الاطلاع واجيب بانه قد لا يمكن الوصول اليه
وتحصيل الاطلاع بما عليه مثابة العلم الضروري ومنها ما تمسك به ايضا بوجود الخلاف في حجية الاجماع
والجواب بنفي الخلاف بيننا وان وجد فلا يمنع الخلاف عن نهوض الدليل على الاعتبار ولو كان الخلاف
مضرا في الحجية لما كان دليل من الادلة الاربعة بحجة بل يلزم انهدام الاصول والفروع ومنها ما تمسك به ايضا
وهو وجود الخلاف في ادلة الاجماع والجواب عنه ظاهر وان هذا غير مضر لان المدار على الاتفاق الكاشف
فلا يضر الخلاف في الادلة ولا الخلاف في الحجية ومنها وجود المخالف في اكثر الاجماعات والجواب ان وجود
الخلاف انما يضر على مذهب العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على مذهبنا فلا يضر
اصلا لان المناط هو الكشف عن قول الحجة فاذا حصل ذلك فلا يضر وجود المخالف في تحقق الاجماع
كما ستعرف انشاء الله مع احتمال تقدم المخالف عن زمان تحقق الاجماع او تاخره عنه مع عدم اطلاعه على
الاجماع ولا ملازمة بين تحقق الاجماع وحصول العلم للمخالف لان الاحكام تختلف بالنسبة الى الاشخاص
بحسب المراتب من قطعي او ظني لاحق او مشكوك او موهوم اذ التتبع واسباب الحدس تختلف بالنسبة
الى الناظرين والمستنبطين وليس ذلك ابعد من حجية القياس مع وقوع الخلاف عن ابن الجنيد
ويختلف الحال بالنسبة الى الازمان ايضا قربا وبعدا عن ماخذ الادلة نعم قد يقع السهو والغفلة
والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي العقلية والاشتباه والخطاء في
اصول الدين والعقليات مع انه وقع فيها اكثر هذا اذا اراد ان الخلاف يمنع من تحقق الاجماع واما
ان اراد انه يمنع الاستدلال بالاجماعات المنقولة ويورث ذلك العلم بخطاء المدعين او الضعف في الاعتماد
عليها فنقول ان وجود المخالف لا يوجب الجزم بخطائهم لجواز حصول الكشف مع ذلك الخلاف وضعف بعض
الافراد وبطلانها ايضا لا يوجب عدم الاعتماد بباقي الافراد كما في اخبار الاحاد فان عدم حجية بعضها لا يوجب
عدم حجية مطلق الاخبار ونحو ذلك من الادلة المحض بعض افرادها كما لا يخفى فيما ذكرنا ظهر فساد ما تمسك
المانع للحجية والمقتضي للحجية موجود وهو عند العامة نفس اجتماع الامة لان للهيئة المجموعية عندهم لما
مر حجية في حجية اقوالهم لعصمة الامة عندهم عند الاجتماع للادلة السمعية والعقلية التي ستذكرها
واما عند الخاصة فهو الكشف عن قول رئيس الامة ولهم طرق في تحقق ذلك واذا ثبت ذلك لا بد
من القول بالحجية لانه ع معصوم ولا يصدر عنه الا الحق الواقعي فقوله حجة فاذا كشف الاتفاق عن قوله
او رضاه بذلك فلا مناص من القول بالحجية وذكر المانع انما كان راجعا الى المنع من الكشف فيندفع

وثبوت الكاشفية يتم الحجة لان الدليل مركب من وجود المقتضي ورفع المانع وقد علمت المقتضي
عند الخاصة وعند العامة وان كان طريقهم فاسدة كما ستعرف بابطاله ثم ولكن على معتقدهم تام
ولو فرضنا التمامية فلا يضرنا بل ينفعنا وفيما يضرنا فالصغرى ممنوعة وبالجملة بعد ثبوت المقتضي وبطلان
ما تمسك به المانع للمانعية يتم الدليل والحجية ومن ذكرنا يثبت الكبرى واما الصغرى وهو كونه قول المعصوم
او كاشف عن تقريره ورضاه وسيظهر لك مما سياتي في المقام الثاني من بيان الطرق الكاشفة عنه

دخول شخص المعصوم في المجمعين او ح

المقام الثاني في بيان ما يكشف عن قول الحجة او تقريره او رضاه على طريق الخاصة والفرقة الناجية
ولهم في ذلك مسالك احدها وهو المسلك الاعظم والمنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم ع
في جملتهم للعلم باتفاق من يشملهم ومرجعه الى ترتيب قياس من الشكل الاول وهو ان الامام ع
احد العلماء او احد علماء العصر وكلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام ع قائل بهذا الحكم
اما الاولى فلان الامام ع سبيل المؤمنين ورئيس المجتهدين وهو موجود في كل عصر وزمان بالادلة العقلية
والنقلية بان الارض لا تخلوا عن حجة وامام حافظ للشريعة وهادي الامة ومنقذهم عن جرح الضلالة
اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا وقد استقام بذلك المذهب والشريعة من لدن ادم الى قيام القيامة
واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد
على التفصيل فان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل من العلم بالجملة وعليها المدار في جميع البراهين
المنتجة للعلم واليقين لان العلم الاجمالي عينا لو توقف على التفصيل لزم الدور المحال كما اورده بعض المتصوفة
على اهل الاستدلال مثل ان يقول هذا حيوان وكل حيوان جسم فهذا جسم فان العلم بجسمية كل حيوان
في هذه القضية اما هو بالاجمال ولو كان تفصيلا للزم الدور وهو توقف العلم التفصيلي بكون هذا جسم على
العلم بكل واحد من افراد الحيوان ومنه هذا الفرد تفصيلا فتوقف العلم التفصيلي بكون هذا الفرد جسم على
العلم التفصيلي بكون هذا الفرد جسم وليس هذا الا الدور واما بناء على كون العلم بكون كل فرد جسم اجمالا
يدفع ذلك لانه يلزم توقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي فلا دور وحصول هذا العلم الاجمالي يتصور
في صور متعددة منها بطريق المشاهدة بان يشاهد الكل ويرا سلهم او يشاهد جماعة مجتمعين
في ناحية بحيث يقطع بان الامام منهم ويرا سلهم وافتوا باجمعهم على حكم ولكن لا يعلم ان الامام ع ايهم
وانما يعلم اجمالا ان الامام منهم لانحصار العلماء بهم والامام رئيس العلماء ومنها يتمثل فتوى الامام ع وبذلك
يحصل بذلك لم علما تفصيلا بقول الامام لدخول شخصه منهم بالعلم الاجمالي ولا ينافي ذلك من دخول من
مجهول نسبه لاحتمل كونه اماما ومنها بطريق النقل وذلك بان يحصل بالتضافر والتسامع من كل جانب
ان جميع الامة او المؤمنين او العلماء على هذا الحكم فيقطع بان الامام ع عليه ايضا لانه واحد منهم سواء كان
النقل عن الكل او انه شاهد البعض على احد الطرق السابقة وحكى له عن الباقي والظن فيه ذلك من جهة

المجهول

المجهول الا ان يكون النقل عن كل واحد باسمه ونسبه فلا يضر كما لا يضر دخول من لا يعرف لاحتمل كونه اماما فتامل
ولا يضر على هاتين الطريقتين خروج من علم اسمه ونسبه ومنها باحد الطريقين السابقين
مع خروج ما علم اسمه ونسبه وان كان الخارج جماعة كثيرة وهذا القسم حقيقة فرد من افراد الطريقين السابقين
وعند الاصحاب هنا ولكن لابد في هذه الصور عدم خروج المجهول لان مع خروجه لا يحصل العلم الاجمالي بدخول
الامام لاحتمال كون ذلك اماما فيسقط عن الحجية لعدم العلم بحصول ما يعتبر حصوله بخروج ذلك المجهول عنهم
وقد صرح بما ذكرنا جماعة ومنها باحد الطرق المذكورة بالتبعيض بان افتى بعضهم وسكوت الباقين لان
سكوتهم دليل على موافقتهم للمفتي لانه لو كانوا مخالفين لظهر منهم الانكار وهذا لا يتم الا في صورة علم عدم
السكوت من جهة تقية او غير ذلك من الموانع مع كون المقام موضع للحاجة بحيث يكون سكوتهم مع حاجتهم
قادحا في العدالة والا لا دلالة في مجرد السكوت على الموافقة لتطرق الاحتمال فيه فلا ينهض بمجرد ذلك للحجية
ومنها ما ذهب اليه السيد ره بعد ان كان ع المسلك الاتي حيث صرح بذلك في المسائل الطرابلسيات الى ان قال
والذي يقوى الان في نفسي الخ لكن بعد ان اعرض عن طريقة الاول اختار طريقة اخرى وهو ما حاصله كما حكي عنه
في جواب اسئلة الشريف الموسوي من انه ليس الامام ع الا كعالم من علمائهم وكما انا نعلم وفاق العلماء
ان لم نعرفهم باعيانهم وانسابهم فانا نعلم ضرورة ان كل عالم من علمائهم يذهب مثلا الى ان الامام ع
يجب ان يكون معصوما منصوبا وان لم نعلم كل قائل بذلك وبالجملة نحكم نستعلم مقالة من لا نعرفه
باتفاق من نعرفه كما نعلم وفاقهم وان لم نعرفه بعينه انتهى وقد اورد عليه بان عدم ذكر الخلاف
في المسئلة وعدم الوجدان غاية الدلالة على عدم الخلاف من العلماء ممن جرت العادة على ذكرهم اقوالهم
ونستعلم حال من لا نعرف منهم عن حال من نعرف منهم وليست العادة جارية بنقل مذاهبهم ع في المذاهب
بل ولا نقل اقوال سائر العلماء المعروفين كزرارة ومحمد بن مسلم وامثالهم بل المتاخرين منهم كصفوان
وسعد وامثالهما فالمعروف نقل مذاهب اهل الفتاوى كالقديمين والسيد والشيخين ومن بعدهم الا
ما شذ فكيف هذا اذا كان مراده نقل مذهب الامام الظاهر وان اراد الامام الغائب عن ذاك الذي
راى الامام ع وعرف مذهبه كي يحكي عنه ما حكم فيه بخلاف ما في ايدي الناس وبالجملة فقوله ليس الامام ع
الا كعالم من علمائهم في حيز المنع بل هو عالم احق فلا يكون اتفاق هؤلاء وعدم نقل الخلاف عن اولئك
كاشفا عن وفاقهم انتهى وقد ظهر من ذكر هذه الصور والاقسام ان بناء هذا الطريق على دخول شخص
المعصوم او قوله في المجمعين ومن هنا قال صاحب المعالم والحق امتناع الاطلاع عادة على حصول
الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ع كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستترا بين اقوالهم وهذا مما
يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا

الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره
من الشهرة انتهى وقد علل هذه الطريقة بانها انما كانت مقصورة في تحصيل الاجماع في زمن الظهور
لو صرانه لم يخف على الاعداء فضلا عن الاولياء وان كانت عامة او خاصة بالغيبة فالعلم بكل مجهول
ثم بل انتفاء من ظهر دون من ستر من المجهول والظاهر ينبني على هذا الاكتفاء في تحقق الاجماع باتفاق
الجاهل ولو صرح جميع المعلومين وكفى بذلك ضعفا فان قلت نستعلم عقائد المعلوم مقالة المجهول
قلت الكلام فيما علم من قول المجهول الا ما جهلت فلزم المحذور ان بل قيل يمتنع عادة وجود مجتهد لا يعرف
اسمه ونسبه بحيث يجوز ان يكون هو الامام فان قلت كثيرا ما يتفق الكلمة وينسب الخلاف الى القليل فلعل
الامام ع ظهر لاظهار الحق قلت فلا بد ان تؤثر منعه باظهار معجز او اقامة دليل مرجح مرجح فلا اثر حينئذ
علينا ما يلبس بامام ظاهر يقتضي دليل وجوب الظهور فلا يضر خروج مثله بعد تعين دخول المجهول وعدم خروجه
ان ثبت بطريق النقل الا مسند او المؤمنين او العلماء وافتى توافق عصر على فتوى معلومة اصل الجماعة
الا حتى يحصل الخروج المجهول عن الثاني فلا يحصل العلم بلا دليل خروج المعلوم كونه غير الامام ع وهكذا
في التفصيل بطريق النقل وهو يعتبر بدون دخول المجهول في التفصيل ايضا فان قلت ان علمنا مستقلا مقالة
من نعرف مقالة من لا نعرف ان كل امامي على كذا ومعلوم ان كل من لا نعرف مجهول فصح انه لابد في الاجماع
من دخول المجهول فكذلك من سلك هذا المسلك نعلم بكثرة التتبع ان كل امامي على كذا وان كانوا معلومين
فان الامام من الامامية كان حاضرا او غائبا ثم ربما توقف الكشف على الدخول بحسب الا اذا اتفقت
جماعة نقطع بدخول المعصوم منهم وكيف كان لم يبق على طريقة المحقق ومن تبعه الا المنقول والمحصل
بطريق التسامع واستفاضة القرائن ومن سلك طريق الشيخ واكثر الاصحاب بطريق الحدس
فلا يحتاج الى اعتبار دخول المجهول وبالجملة ليس الغرض من اشتراط دخول المجهول الا استكمال على دخول
الامام بل بيان محل الامكان والمقام يحتاج الى مزيد بيان هكذا افاده بعض الافاضل وهو حسن
وتوضيح ذلك ان الطريق التحصيل لذلك الاجماع ومحققه اما في عصر ظهور الامام او بعده في زمان الغيبة
اما الاول فهو ممكن الحصول ولكن يرد عليه ما اورد عليه من انه لو تحقق لما خفي على الاعداء فضلا
عن الاولياء فلا يحتاج الى اعتبار المجهول ايضا الا ان فرض نادرا كان يكون مجلسا يعلم اجمالا حضور
الامام في المجمعين المفتين بفتوى مع ان هذا الاصطلاح لم يعهد في زمان الحضور بين الاصحاب
ولا المعروف كما اشار اليه بحر العلوم فيما حكينا عنه ومقتضى ذلك عدم وجود اجماع يحصل على هذا المسلك
مع ان اصحابهم ع لم يعرف منهم فتوى حتى يكون فتواه ع بين فتاويهم بل كان طريقتهم نقل الاخبار و
الاحكام عن الامام ونقلها الى غيرهم ولو فرضنا حصول مثل ذلك فليس الا من جهة النقل عن من شاهد
وقوع هذا الاجماع فكل اجماع ادعى في كلام الاصحاب بحققه بهذه المثابة فسبيله النقل والتسامع وشهادة

[illegible]

القرائن وبالجملة يتحقق مثل ذلك لابد اما من العلم بتحقق مجلس اجتمع فيه جميع العلماء او مع خروج من علم انه غير الامام ع
ولم يعلم الى الان تحقق مثل ذلك في زمن الائمة ع حيث كان الامام ع مهجورا بين المجتمعين ولم ينقله احد ممن اعرف
واما من العلم بكون اتفاق فتاويهم من العلماء في عصر المعصوم ع على مسئلة بان يسمع من كل واحد منهم
او يعلم اتفاقهم بحيث يعلم فتاوى المجهولين من المعلومين منهم بحيث لا يخرج منهم احد او خرج من علم نسبه
واسمه حتى يعلم بذلك دخول الامام ع في المفتين وهذا وان كان غير بعيد على الكلية الا انه نادر مع انه لم يعلم
طريقة الاصحاب على الفتاوى لان طريقتهم نقل الاحاديث عن المعصومين ولكن لا انفي مثل ذلك بل لا بد
من التتبع باحوال الاصحاب بحيث يعلم اتفاقهم على مثل ذلك ومع ذلك يخرج عن هذا المسلك لانه يكشف
عن قول الامام او تقريره ثم واما من التتبع بكتب الفتاوى من اهل الاعصار اذا علم من ارباب المتفرقة
في كتبهم فتاويهم ولكن هذا ليس من دخول الامام في المجمعين بل هذا ايضا كاشف عن قوله ويختص هذا حال
تحصيل الاجماع بحيث ان يكون الامام داخلا فيهم واما طريق النقل فهذا ايضا موقوف على نقل جماعة مثله ثم
اما باتفاق العلماء في عصر المعصوم على فتوى وكان الامام ع منهم وهذا ايضا لم يعهد مثله واما اتفاقهم على حكم
وكان ذلك الحكم معروفا بينهم ولم ينكره احد بحيث يعلم ان الامام ع متفق معهم في ذلك وهذا يمكن حصوله
بعد التتبع في احوالهم وهذا كاشف عن قوله او تقريره ع وليس هذا من باب العلم بفتوى بهم حتى يعلم بدخول
قول الامام بينهم بل الاتفاق كاشف عن ذلك وهو خارج هذا المسلك واما نقل فتاوى اصحاب الحديث فهو
حاله كحال تحصيله كما عرفت بهذه الطريقة بالنسبة الى زمان الظهور لو لم نقل بفقدان افرادها الا في غاية
الندرة ومما يتفق في هذا المقام من ان اكثر الاجماعات التي يدعيه احد في زمان سابق على زمانه الظاهر انه
حصل له العلم او الظن بموافقة المعصومين للمجمعين من تتبع الاحوال والاقوال والقرائن وانت تعلم
ان مثل هذا التتبع قد يفيد لاحد قطعا وقد يفيد لاخر ظنا وقد لا يفيد شيئا فلا بد لكل مجتهد من التتبع
وعدم الاكتفاء وتقليد غيره من المدعين فقضيته انه ان اراد ان مثل هذا للمجمعين اجماعا محصلا اعتمادا
على مدعيه من غير تتبع ماخذه سيما تقليدا له كما يشعر بذلك قوله اجماعا فهو في غاية البعد عن ورع
العلماء ونرفعهم بان ياخذوا الاجماع المنقول محصلا ويحكمون بمقتضاه وهذا سوء ظن بهم لم يعهد
منهم ذلك وان اراد انه لا يعتمد على جزم ولا ياخذه اجماعا منقولا ايضا فقضيته هذا سوء ظن على الناقلين
بانهم ادعوا ما لا اصل له ولا تحقق له مع انه لا يقصر عن الخبر الواحد واحتمال الخطاء جاري فيهما فلو
لم يكن حجة لم يكن الخبر حجة وليس هذا تقليدا لهم بل عمل بالخبر العدل المفيد للظن اما التعبد او من باب
حجية مطلق الظن فلا معنى لدعوى التقليد فاسئل ذلك فتامل واما الثاني وهو تحقق الاجماع على هذا
المسلك في زمان الغيبة واستتار شمس الهداية اعم من ان يكون في زمان اصحاب الاحاديث او الفتاوى من
من الاقدمين كالقديمين والسيد والشيخين او من تاخر عنهم كالمحقق والعلامة واما متاخرينا الان فلم يتمكن منهم مثل

وهذا لم يجري العادة بتحققه لانه موقوف على العلم بدخول الامام في المجمعين ومع غيبته وعدم الدليل
على اظهار قوله ودخوله في المجمعين وفتاويه بين فتاوى المجتهدين لا يمكن ادعاء العلم بتحقق مثل ذلك
ومن هنا قد يقال ان المراد عدم مثل ذلك في زمن الغيبة من غير طريق التواتر والتسامع او التعلق بالقول
خطأ لعدم جري العادة بظهور الغائب المستور لتحصل مقالته في اقوالهم بدخوله فيهم ووجود الاحتمال
غير كاف بل يقتضي بالقطع واين هذا عند الغيبة وكيف يظهر قوله ع مع انتشار العلماء في الاقطار
الامن استعلام مقالة المجهول بمقالة المعلوم ولا يمكن بهذه الطريقة لعدم جري العادة بظهوره ونقل
مذهبه عند الاختلاف والاتفاق ولذا قال في المعارج من ان الاجماع حجة مع العلم القطعي بدخول قول
المعصوم ع في جملة قول المجمعين وهذا مما يقطع بتعذره في زمن ابن ادريس وما شاكله بل بعد انتشار
الاسلام مطلقا وقال صاحب المعالم الحق الامتناع ما ذكرناه انتهى ورد صاحب المعارج بتعذره اما ان
اراد عدم امكانه فالمراد بعد انتشار الاسلام مطلقا اما ان اراد الانتشار الحاصل بعد زمان الغيبة
ففيه انه لا اختصاص بذلك ببعد الانتشار بل يجري في جميع تلك الازمان للغيبة والاستتار المانع عن
الانكشاف قول المعصوم ع مع ان الانتشار حاصل في جميع تلك الازمان فلا معنى لهذا القيد واما اراد
زمان الانتشار مطلقا اعم من زمان الغيبة والظهور مع الحضور ولعله اراد ذلك من قوله مطلقا ففيه ان
التعذر بهذا المعنى ممنوع لامكان حصوله في زمان الظهور وان كان نادرا كما اشرنا اليه بعرض طريق الكشف
عن قوله ع كما اشرنا اليه واما ان اراد من التعذر عسره وقلة الاتفاق فكذلك فالمراد بالانتشار ان كان
الاول فمن زمنه الى الآن لعدم الدليل على وقوع ذلك مع الغيبة وان كان الثاني فتقدير في زمن ابن
ادريس وما شاكله الى الآن لما عرفت فلا معنى لتقييد ندرة الوقوع بذلك الا ان يراد بندرة
وقوعه هو طريق استعلام حال المجهول من حال المعلوم بحيث يحصل العلم بدخول قول الامام في المجمعين
هذا طريق التحصيل في زمان الغيبة واما طريق النقل عن زمان الظهور فيمكن بالتتبع في احوال
الاصحاب بحيث يكشف عن قول الامام او تقريره ع اما التتبع في احوال جميعهم لو امكن ذلك او التتبع
في احوال البعض واستعلام حال المجهول عن حال المعلوم كما ذهب اليه السيد اخيرا وهذا كثير الوقوع
ولكن النقل باجتماعهم على القول اما مجتمعين في مجلس وناحية بحيث يعلم دخول الامام فيهم او خروج
من يعلم بعدم كونه اماما او العلم باتفاق اقوالهم بحيث يعلم قول الامام في جملة هذه الاقوال ويعلم
قوله بخصوصه فقد عرفت انه على فرض وقوعه في غاية الندرة وهذا يرجع الى القسم الاول فقد عرفت
الكلام فيه وقد ظهر لك مما قررنا ان حصول الاجماع بحيث يعلم دخول شخص الامام في المجمعين او قوله منهم
في غاية الندرة ولا يمكن تحصيله الا قليلا لو لم نقل بعدم وجود مثل ذلك والى هذا اشار السيد الاستاد
في المفاتيح بقوله لم يشترط دخول كل من لا نعرفه ممن يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله لا يحصل الا بذلك فلذا

الامام ع بشخصه مع عدم معرفته والى هذا اشار السيد الكاظميني في شرح الوافية بقوله لكن قد يراد
بالاجماع ويراد اتفاق اصحاب الائمة ع او اكثرهم او الاجلاء منهم واما يراد اتفاق الفقهاء وطريق تحصيله
كما عرفت بتتبع كتب الفتاوى ثم ذكر قول صاحب المعالم من امتناع الاطلاع الخ فقال انما يتجه في تحصيل
اجماع المعاصرين مع اعتبار دخول المعصوم ~~مع اعتبار دخول المعصوم~~ بشخصه وقد عرفت ان الموجود
في التحصيل انما هو اجماع الماضين وستعرف ان المدار على كون ما اتفقوا عليه هو ما عليه المعصوم
وان لم يكن داخلا فيهم انتهى ثم بعد ذلك ذكر منع صاحب المعالم فقال ومع متوجه عليه ان هذا لا يختص
بامثال زماننا بل بجميع زمان الغيبة وان قرب من ايام الظهور كذلك انتهى ولا يخفى ان نحو
ذلك وما ذكره بحر العلوم من ان فتاوى المعاصرين للاهل ان تحقق هذه الطريقة مختص بزمان
الحضور وليس في زمان الحضور ايضا هذه الطريقة معروفا بين الاصحاب كما حكينا ذلك من كلام
بحر العلوم حيث قال لما عرفت من ان فتاوى المعاصرين لاهل البيت لا يعرفونه في حججهم بل
نقول ان فتاويهم لا يوصلون الى معناه بحيث يحيلونه من كل الحكم مشكوك فيه ثم يكتفي كل واحد
من علمائهم باستغناء الباقين عنه بحيث يكون قطعيا لا يوضع حينه تجربة بل الظاهر انهم لا يعرفون
مرجعا سوى الكتاب والسنة الا ان يكون ضرورة انتهى وبعد ما عرفت من قول السيدين ان
حصوله في زمان الغيبة وفي زمان الحضور للمعاصرين غير واقع فلا يبقى الا نقل العلماء عن تحقق
مثل ذلك في زمان الائمة ع ولم يعهد منهم مثل هذا النقل ونحن اذا تتبعنا في احوال الاصحاب ع نعرف
تحقق اتفاق العلماء بحيث يعلم دخول الامام بشخصه في جملتهم ولو ادعى احد مثل ذلك مع غرابته ففي غاية الندرة
ما ذكر تحصيل هذا الاجماع باصل المجمعين اما العلم بقول المجهول من اتفاق الفقهاء المعروفين كما ذهب
اليه السيد اخيرا واما العلم باتفاقهم من الكاشف القرائن والامارات من عدم ظهور الخلاف بينهم
وكان الحكم مسلم الاخذ بينهم او مع القيام شدة الحاجة وعموم البلوى وتوفر الدواعي فهو لكن الوجهين لا يعلم فيهما دخول
شخص المعصوم فيهم غاية الامر يكشف عن قوله او تقريره فان قلت اذا يكشف عن قوله فيظهر منه دخوله
في القائلين قلت هذا القدر لا يكفي في العلم بدخوله بشخصه مع ان صريح قولهم من اشتراط دخول المجهول
مع عدم خروجه يكشف عن اعتبار الشخص لا قوله وبعض لو سلم اكتفائهم بالقول فلا يكفي عن القول
لاحتمال التقرير الكاشف عن رضاه وهذا الاجماع يرجع الى طريقة المتأخرين كما ستعرفه انشاء الله تعالى
فعلى هذا يقع الاشكال من ان المعروف من المتقدمين اخذ هذه الطريقة مع كثرة ادعائهم الاجماع
في المسائل الفرعية بحيث ملاء كتبهم بذكر الاجماع ومع قلة حصول مثل هذا الاجماع وكون بنائهم عليه
فيشكل الامر الا ان يقال بمقالة الشهيد بان كلا منهم ... الاجماع في كلام الاصحاب فانهم ارادوا به الشهرة لا الاجماع
المصطلح ولكن هذا بعيد عن العلماء الاعلام الورعين وذلك يوجب تفسيقهم لانه تدليس واغراء بالجهل

مع عدم نصب قرينة في كلامهم على ذلك فيحمل على المعنى المصطلح وهذا لا يجري بنسبته الى من هو ادنى منهم
فكيف بهذه الطائفة الذين هم رؤساء الطائفة فلا ينبغي نسبة هذا النسبة بعيد من الشهيد ره ومن صاحب المعالم
قبول ذلك ولكن حمله على الطريقة المنسوبة اليهم كما ادعاه الاستاد سلمه الله ايضا بعيد لما عرفت من ندرة
وقوع ذلك مع كثرة وقوعه في كلماتهم ولكن غاية ما حصل للفكر القاصر ويختلج لدفع ذلك الاشكال
في الخاطر هو ان طريقة الاصحاب من المتقدمين ليست منحصرة في العلم بدخول شخص الامام ع في المجمعين
بل الاجماع عندهم يحصل بتتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام ع الى
زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف ويظهر ذلك ايضا من استعلام احوال الاصحاب من الاخبار
الدالة على طريقتهم واتفاقهم على ذلك بحيث يكشف عن قول المعصوم ع كيف لا مع ان الاصحاب كانوا
يراودون الائمة ع ويسئلونهم ع عن كل شيء حتى عن الامور التي لا مدخلية لها في الدين فكيف يتفقون
على مسئلة شرعية بدون صدوره عن الامام ع مع كثرة ورعهم وتقويهم ولا سبيل الى انكار تحصيل
هذا الاجماع وهذا كثير الوقوع وسهل المأخذ في الاطلاع عليه ويؤيد ذلك ان السيد لما رجع عن
طريقة اللطف ذهب الى هذه الطريقة كما ذكرنا عنه ما حكي عنه من استعلام مقالة من لا نعرفه بمقالة
من نعرفه كان نعلم وفاقه ع وان لم نعرفه بعينه ويشير الى ذلك ايضا ما ذكره السيد في المفاتيح عند
بيان هذه الطريقة حيث قال وحاصله التتبع الذي يظهر مذهب الغائب من مذهب الشاهد ويكشف
قول من لا يعرف من قول من يعرفه ولا يقدح فيه وجود الخلاف في بعض الطبقات ولا وجود المخالف
الشاذ في عصر المجمعين اذا كان معروف النسب نعم يشترط دخول كل من لا نعرفه ممن يحتمل كونه الامام
لان القطع بدخوله لا يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام ع بعينه على
وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع جمعا
بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق لكن هذا على تقدير طريق اخر بعيد الوقوع
مختص بالاوحدي من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية بحسب العناية الربانية فلا ينتقض بما قررناه
انتهى وهذا الكلام يدل على ما حققناه في هذا المقام من البداية الى النهاية ويشير ذلك ايضا قول
بعض الافاضل الذي اوضحنا بذلك كلامه فبذلك يرتفع الاشكال في البين ولا ينافي كثرة ما
يدعى من الاجماعات في كلمات اصحابنا المتقدمين لان تحصيل مثل هذا الاجماع في غاية السهولة كما لا يخفى
فكلما نطلع من الاجماعات المنقولة في كلماتهم نحمله على هذا المعنى فان حصل لنا العلم بتحقق ذلك
من كثرة التأمل والتتبع في كلماتهم انه اجماع يحصل لنا والا فهو خبر واحد اجزاء العدل الثقة
فيبنى على المذهب في الاخبار من كون حجيتها من باب الظن المخصوص او مطلق الظن كما سيجيء
وهذا غاية ما خلج ببالي في حل هذا الاشكال ولكن بعد ذلك رجعت الى عبارة الفاضل القمي ره

فوجدته موافقا لما حررناه حيث قال بعد ذكر كلام صاحب المعالم وما اورد عليه ... نعم على ما اخترناه
من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل بثبوته في زمان الحضور
ايضا الا ان يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يراد من حصول العلم باقوال العلماء وحتى الامام ع
العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة اشخاصهم تفصيلا
وان فرض معرفتهم باشخاصهم لو شاهدهم ولقيهم انتهى ويبقى هنا امران احدهما انه لا يلائم لما ذكرنا
قولهم من اعتبار دخول مجهول النسب وعدم خروجه عمن يحتمل كونه اماما لان ما بيناه من مرادهم يدل على
كون اجماعهم كاشفا عن قول الامام ومطابقته لقول المجمعين واعتبار دخول مجهول النسب يدل على
اعتبار دخول شخصه ع فيهم فما المناص عن ذلك ولكن يمكن حمل قولهم على بيان بعض افراد
الاجماع بانه ربما يتحقق اجماع يطلع المتتبع في احوال الاصحاب في زمان الحضور واقوالهم واتفاقهم
على سبيل التفصيل فعند ذلك يعلم بدخول قول الامام في ذلك فلا بد حينئذ من دخول من يحتمل
كونه اماما وعدم خروج مثل ذلك لئلا يهدم حصول العلم بالاجماع والى ذلك يشير قول بعض
الافاضل الذي حكيناه انفا حيث قال في اواخر كلامه وبالجملة ليس الغرض من اشتراط دخول
المجهول الا الاستدلال على دخول الامام بل بيان محل الامكان والمقام يحتاج الى بسط يساعده وهو جيد
ويرد على هذا طريقتهم كلام العلامة لان هذه الطريقة منسوب الى المحقق وامثاله كما عرفت
مع انه معاصر العلامة ره وكلامه على الاطلاق يدل على كون الطريقة شايعة حيث قال على ما حكي
عنه في المعالم بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامام عليها علما
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه فتبين ان اصحابنا المتقدمين المدعين لهذه الاجماعات
الكثيرة في كتبهم على اقسام ثلثة منهم من نعلم انه ذهب الى هذه الطريقة على الوجه الذي ذكرناه
كالسيد في اواخره والعلامة وامثالهما ومنهم من نعلم ذهابه الى غير هذه الطريقة على الوجه المذكور
وهذا نادر وان كان ظاهرهم كالمحقق وصاحبي المدارك والمعالم ولكن ادعاء العلم بذهابهم
الى الاختصاص بعيد لما ذكرنا لا يخلو عن البعد ومنهم من يجهل حاله بين الاختصاص والتعميم بالوجه
الذي وجهناه كلامهم فعند ذلك يشكل الاعتماد على نقل الاجماع من الفريقين الاخيرين منهم
اما للعلم بمخالفتهم لما هو المعتبر عندنا او الشك في موافقتهم ايانا وتحقيق ذلك سيجيء انشاء الله
في ذيل بيان المسلك الثاني الذي ذهب اليه الشيخ وامثاله ولكن بعد العلم بالموافقة لما
وجهنا فكان اجماعهم حجة عندنا الكل كاجماع العلامة لان هذه الطريقة يتم على طريقة اللطف لانه كاشف
عن اتفاق الكل مثل طريقة اللطف لا بد من الردع عند ذلك ولكن عند خروج معلوم النسب خصوصا
اذا كانوا كثيرين لا يخلو عن تامل كما ستعرفه انشاء الله واما على طريقة الكشف فالامر واضح بل الامر فيها اهون كما سنعرف

تنبيه قد احتمل بعض الافاضل من الاساتيد في كيفية دلالة هذا المسلك على حجية الاجماع احتمالات
فقال انه يظهر من الفاضل القمي ره ان حجيته انما هو لدخول المعصوم فيه بشخصه ويظهر من الفاضل ان ذلك
ان حجيته عند السالكين بهذا المسلك انما هو لاشتماله لقول المعصوم او الكشف عن شخصه و الاسناد الشريف
بل على كون مرادهم دلالة هذا الاتفاق على تقريره او رضاه و لا يلزم الاشكال في كثرة ادعائهم الاجماع
مع نقل دخول الامام ع فيهم مع غيبته و استتاره ثم بعد ذكر هذه الاحتمالات القائلين بها برجح مقالة الاولى
و استدل عليه بوجوه ثلثة احدها اعتبارهم دخول مجهول النسب المجهول و ثانيها استدلالهم بعدم خلو العصر
من امام معصوم و لو كان اثنين لكان واحد منهم الحجة و نحو ذلك و ثالثها قولهم في الاجماع المركب بانه حجة و لا يجوز خرقه
لان الامام في احد الفريقين و غير ذلك انتهى و لا يخفى دفع الاشكال و عدم الاحتياج الى اختيار احد هذه الاحتمالات
بعد ما عرفت ما وجهنا في دفع الاشكال عنهم و لا يتمشى هذه الوجوه المذكورة عند ذلك لان اعتبار مجهول
النسب انما هو لبيان امكان تحققه لا انحصار الطريق فيه كما عرفت و الوجهين الاخيرين لا دلالة فيهما
على المدعى مع ان الظاهر عدم استدلالهم بالوجه الثاني عند الاستدلال لحجية هذا المسلك و الظاهر انه
صدر من الشيخ في تصحيح طريقته لانه اوفق للدلالة عليها و اما ما نسبه ذهاب الفاضل القمي الى ان مراد
السالكين بهذا المسلك هو دخول شخصه و ان كان حقا و لكن يبعد ملاحظة ما نقلنا عنه اتفاقهم
تاويل مرادهم بظهور عدم جموده على النسبة بل بعيد و دخول القول عنهم حيث قال ان المراد من حصول العلم باقوال العلماء
و اما ثاني المسلكين فهو حصول العلم بقوله او تقريره او رضاه للعلم باتفاق غيره من علماء الطائفة
و فيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من علم الرد و هذا المسلك فيه طريقان الاول
ما نقل عن شيخ الطائفة و كان له طريقة مستمرة و اختاره المرتضى في الذريعة و ان يرجع عنه اخيرا
و ذهب الى ما نقلنا عنه في المسلك الاول على ما حكي عنه و عن الحلبي و نسب الى مشهور الاصحاب
حتى ان الشيخ قال في العدة ان العلم باجماع الطائفة لا يحصل الا بهذا الاعتبار و الا لما دليلا على
الاجماع و للشيخ في ذلك مقامات مراتب اربعة منها ان اتفاق الكل كاشف عن الحجة و هو ان سكوت
الامام عن النكير دلالة على رضاه بما اجمعوا عليه اذ لو اجمعوا على باطل لوجب عليه ان يظهر
حتى يردهم الى الحق و لو بالبحث و هذا بخلاف ما اذا لم يجمعوا فانه ح لا يجب عليه الظهور لرد
المبطل اذ الموجب انما هو اظهار كلمة الحق فيهم و قد ظهرت و لو ظهرت و لو على لسان
البعض و منها انه اذا اختلف الامة على قولين او اقوال و كان في احدها مجهول و خلص الطوائف
الاخر عن ذلك و لم يكن بينهما مميز للحق وجب اطراح قول معلوم العين او النسب للقطع بانه ليس
بالمعصوم و كان الحق في مجهولها ان كان سالم العقيدة او كان بحيث يحتمل امر التقية و منها
ان يكون في كل واحد من الفريقين مجهول كنا مخيرين بايهما شئنا اخذنا و جرى ذلك مجرى الخبرين

المتعارضين

المتعارضين الذين لا ترجيح في احدهما اذ لو كان الحق في احدهما لوجب تمييزه ليمكن الوصول اليه و اورد
عليها بان هذا التفصيل يقتضي انه اذا لم يكن فيهما مجهول اصلا لحكمه ايضا كذلك و فيه دلالة على اعتبار المجهول
و لا وجه له على هذه الطريقة و منها وجود قول مع عدم وجدان مخالف له فان لم نقم عليه دليل يحتمل بانه
لو لم يكن حقا لوجب الظهور و تصويب ذلك ان الحكم فيه بحكم لم يتعرض له اصلا لموزونه و لم يعرف
تعرض له المتاخرون و لم يعلم بها المتقدمون و يقتضي ذلك حجية جميع ما انفرد به التذكرة و المختلف
و ان لم نقم عليه حجة و هو كما ترى هكذا اورده بعض سادة الاجلة و هذه طرق اربعة نعم بها الحكم
الشرعي المستند الى الحجة و ان لم يسم كلها اجماعا لكن حجيتها متعلق بهذه الطريقة و هي طريقة اللطف
و الدليل على ذلك وجهين احدهما دليل العقلي الذي استقام به الدين و يبلغ في مرتبة اليقين و اعدل به
الحق المبين و هو اللطف على الله تعالى و بيان ذلك يظهر من نقل عباراته التي تبين بها هذه المراتب
التي اختارها في هذا المسلك منها ما اشرنا اليه هنا و نقل ايضا بعض عباراته في العدة اذا ظهر قول
بين الطائفة و لم يعرف له مخالف و لم نجد ما يدل على صحة ذلك القول و على فساده وجب القطع على
ذلك القول و انه موافق لقول المعصوم ع لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره و الا لكان
يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه و قد علمنا خلاف ذلك و قال ايضا ذلك في مقام اخر و هو
فيما اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب و الحرمة و كان احدهما قول الامام ع و
لم يشاركه احد من العلماء فيه و كان ما عدا الجميع متفقين على الباطل فقال متى اتفق ذلك و كان
على القول الذي انفرد به الامام ع دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور و الدلالة على
ذلك لان ما هو موجود من الكتاب و السنة كاف في باب ازاحة التكليف و متى لم يكن على القول
الذي انفرد به دليل على ما قلناه تعين على الحق الذي هو عنده من الكتاب و السنة المقطوع بها وجب عليه
الظهور و اظهار الحق و اعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجز
تدل على صدقه و الا لم يحسن التكليف انتهى ما حكي عنه و الوجه واضح منها و ما ذكرنا من بعض عباراته في
الاقسام الاربعة و ثانيهما الاخبار الواردة في هذا الباب تبلغ في كثرة بحيث ادعي تواترها منها ما روى
عن النبي ص ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه و ينطق الحق
و يرد كيد الكائدين و منها عنهم ع ان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف
الغالين و انتحال المبطلين و تاويل الجاهلين و منها ما ادعي استفاضته عنهم ع ان الارض لا تخلو الا
و فيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق و ان نقصوا شيئا اتمه لهم و لو لا ذلك لالتبس عليهم امرهم
و لم يفرقوا بين الحق و الباطل و منها عن امير المؤمنين ع في عدة طرق اللهم انك لا تخلي الارض من قائم بحجة
اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حججك و بيناتك و في بعضها الا بلى لا تخلو الارض من حجة لك على خلقك

يهديهم الى دينك و يعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك و لا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس
بالمطاع او مكتتم او مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه و آدابه في قلوب المؤمنين
مثبتة فهم بها عاملون و منها ما في تفسير قوله تعالى انما انت منذر و لكل قوم هاد في عدة روايات ان المنذر
رسول الله ص و في كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص و في بعضها و الله ما ذهبت منا و ما زالت
فينا الى الساعة و منها عن ابي عبد الله ع قال انه لا تخلو الارض منذ خلق الله من حجة له فينا على مشهور او غائب
مستور و لا تخلو الى ان تقوم الساعة و لو لا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور
قال ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب و منها عن الحجة القائم و اما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع
بالشمس اذا غيبتها عن الابصار السحاب و اني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء
و نحو ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على تحقق الردع عن الباطل و الهداية الى الحق الصادرين من الامام في زمن
الغيبة و المراد حصول ذلك بالاسباب الخفية كما يشير به حديث السحاب دون الظاهرة فانها منتفية بالضرورة
و لكن اورد عليه في شرح الدروس على ما حكي عنه حيث قال لو سلم انه يجب على المعصوم ان يظهر القول بخلاف
ما اجمعوا عليه الى ان قال و لا يخفى انه على هذا لا يبعد القول ايضا بان قول الفقيه المعلوم النسب ايضا
يكفي في ظهور الخلاف ايضا فتدبر انتهى و تنظر فيه بعض الافاضل بان مناط كلام الشيخ ليس ان الاجتماع
على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام ع دفع ذلك و هذا يتم بنقض الاجماع و لو كان بوجود مخالف
بل مناط كلامه ان لطف الداعي الى نصب الامام ع اوجب ردع الامة عن الباطل و ذلك لا يتم الا بما يوجب
ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجمعوا عليه و فيه ايضا نظر لان مناط كلام الاستاد انما هو
فرض الاكتفاء في الردع و المخالفة بقول فقيه مجهول و ان لم يعلم انه امام ع و بروايته موجودة في احاديث الاصحاب
و ان لم يعلم انها صادرة عن الامام ع فيلزم الاكتفاء في المخالفة و الردع على قول فقيه معلوم النسب ايضا فكما ان
مخالفة هذا المعلوم لا يوجب الردع فكذلك قول المجهول و الرواية من دون فرق بينهما و هو جيد نعم يمكن الفرق
بان في مخالفة المجهول و الرواية يحتمل مخالفة الامام ع لما اجمعوا عليه لاحتمال كون المجهول اماما او سفيرا من جانبه ع
و كون الرواية صادرة عنه ع لوجوده في كتب الاصحاب فلذلك لا يوجب ... الاجماع و المحصل يتوقف على
ذلك لوجود هذا الاحتمال بخلاف معلوم النسب فان مخالفته لا يوجب ذلك للعلم بعدم كونه اماما او نائبا له
و لكن يرد على هذا ايضا ان مجرد ذلك لا يوجب التوقف و عدم تحقق الاجماع لانا نرى كثيرا في كلمات الاصحاب
يدعون الاجماع و ينسبون الخلاف الى القيل و مع جهالة قائله يدعون الاجماع و لا يوجب ذلك سببا للتوقف لهم
و كذلك الرواية كثيرا يطرحونها بانها مخالفة لعمل الاصحاب و ربما تكون صحيحة ايضا فان قلت ان نسبة الخلاف
الى القيل لا يدل على جهالته عند القائل بل جهالة يمكن معرفته بحاله و اراد بذلك اللفظ اشارة الى ضعف قوله
قلت نعم يمكن ذلك و لكن ربما نرى ان المدعي لذلك الاجماع ينقل نسبة المخالفة عن غيره الى القيل و الالفاظ

في الجهالة

في الجهالة بل ربما يتوقف و ينسب الخلاف الى القيل و لا نعرف قائله و نحو ذلك فتامل و اورد عليه ايضا بان في كلامه
دلالة على اعتبار المجهول و لا وجه له على هذه الطريقة و يمكن الجواب عنه بما وجهنا مراده في عدم جواز
المجهول بانه يحقق كونه اماما فلذا يقدح في الاجماع و قد اورد على هذه الطريقة في الوجه الاول فضلا عن
البواقي بمنع كون الاساس للترجيح الا يكون للخوف المعلوم حصوله للغائب لفسق ... الامام و استتاره و جعلنا
فداه و لو وجب الظهور لاظهار الحق لظهر لاقامة الحدود و نحوها مما هو معطل و قد يقال ان الموجب
انما وجب لاظهار كلمة الحق عند ظهور كلمة الباطل و ليس ثم لا يجب الظهور مع خفاء كثير من الاحكام
فكم من فرع لم يتعرض له الى الآن و لا دليل له العامة فضلا عن العلماء و بين بيوت الله بوجب الحدود و ان
لم يقيموها لاستيلاء حكام الجور بل احكام الجور ايضا يعتقدون وجوبها و ان عطلوها فكلمة الحق في كلها
اذن ظاهرة نعم لو اتفقت كلمتهم على عدم وجوب اقامتها الحدود لوجب عليه الظهور ليردهم الى الحق لما في ذلك
من هدم بعض قواعد الدين و الكاشف من هو زيادة و يجاب بان عرض الناقض باقامة الحدود و هو
انه كما ان القعود عن اقامة الحدود لم يكن عن رضى بتعطيلها بل لخوف كذلك فليكن السكوت من
اظهار كلمة الحق لخوف لا لرضى او ترك ان ما اجاب المجيب في بيان مراد الناقض فهو حق لان ظاهر كلامه
ارادة ذلك و لكن التحقيق ان هنا جهتين احدهما اختلاف الاحكام و تغيرها عما هو الواقع
فيها كما جعلها الله تعالى و ثانيهما اجراء هذه الاحكام كما ارادها الله تعالى و ما كان له دخل في المقام
و يظهر من الاخبار و ادلة اللطف الواجب هو الاول لئلا يضل الناس و يخفى عليهم الحق
و اما الثاني فخارج عن محل الكلام و ليس دليل على وجوب اجرائه على الامام و لا من الادلة
الاخبار و لا لزوم الاظهار لكل منكر و تعطيل كل معروف و هذا لا يستقيم الا عند ظهوره عج
رزقنا الله تعالى ايامه ثم ان النقض غير وارد على هذه الطريقة من هذه الجهة نعم يمكن الجواب
هذه الطريقة بوجوه كما يظهر من بعض افاضل السادة و ملخصه انا نجيب اولا بان ما يظهر
من الاخبار لزوم اظهار الحق عند الاتفاق على الباطل بحيث لا يبقى بين الامة حق و يخفى على الكل
و اما عند الاختلاف و وجود الحق فيهم فلا يلزم هدم الدين و لا اضمحلال الحق لوجوده فيهم فلا دليل
ذلك على الظهور و ثانيا سلمنا ان وجوب الامام لرفع الباطل و نصب لهداية كل واحد منهم
و رد كل جائر و ابطال كل بدعة و تتميم كل نقيصة و ان لم يقع من الكل على ما يقتضي به العموم حق
اذا زاد قبيل او اهل بلد او قرية او نحو ذلك في الدين شيئا او نقصوا وجب عليه ان يردهم الى
الحق و بين لهم على ما اخذوا بل عليه ان يأمر كل ما راه على منكر و ينهاه و لا فيتحقق اجماعهم بانه
قد منع من ذلك و خذله الناس حتى وجب عليه الاستتار و صوموا من تلك الاطاق و لكن نقى
ما يرجع اليه الخواص اذا اشكل الامر ثم تفاقم الخطب و اشتد الخوف حتى انحت تلك الآثار

ووقعت الغيبة الكبرى ونزلت البلية الكبرى العظمى وجاءت المحنة الشديدة المنبعثة من الاخرة على
سياسة الناس ان اوجب عليه الظهور لاظهار الحق في مسئلة مرغوبة عن الاتفاق على باطل العز في الواقع
فاوجب عليه لخطاء البعض فانه ما وضع لذلك ايضا كما عرفت دعل هذا هو مرمى نظر الشيخ في الجهات
الاخيرة وكيف كان فان نقض الاخبار لحجية الاجماع نقضت لحجية الشهرة العظيمة فانها ما نيل في
بالزيادة والنقيصة اذا لم تطابق الواقع وانا لنا انه من الالطاف الواجبة فاول ما فيه ان اللطف
الواجب ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية وليس في الانقياد مع الدليل عصيانا بل العصيان
في التخلف عنه وانما هو طاعة ثم نقول ان كان الغرض رد الضال فالفرق بين الكل والبعض
فلا بد ان يظهر عند اختلاف الواحد في مسئلة واحدة ايضا ولا يقال به مع انه مخالف للوجدان والضرورة
وان كان الغرض اللطف بان يحصل الحجية لئلا يضلوا بالاجماع فان يحصل على المجتهد كما كان يجوز
له التقليد بل يجب عليه الاخذ بالدليل مع اخذه بالدليل ليس على الباطل لانه عمل بتكليفه الظاهري وبالتبع
وان كان مقلدا فليس له الا الاخذ من المجتهد اصاب او اخطاء ولو تم ذلك لوجب الظهور لرد كل مجتهد
مخطئ لئلا يضل مقلده وهل يخالف الاجماع والضرورة والوجدان قال المحقق في التجريد على ما حكي عنه وجوده
يعني الامام لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان عدم التصرف من الرعية حيث خذلوه وتركوا
نصرته حتى فاتهم اللطف ثم ان السيد لما اعرض عن هذه الطريقة قال حكي عنه انه قال ما الذي يقوى
الان في نفسي ويتضح عندي انه غير ممتنع ان يكون عند امام الزمان غائبا كان او حاضرا من الحق
في بعض الاحكام الشرعية ما ليس عندنا لا سيما مع قولنا بانه يجوز ان يكتم الامام شيئا من الدين
ولا يكون تكليفنا مع فقد ذلك الحق تكليفا بما لا يطاق من حيث انا قادرون على ازالة الخوف
عنه متمكنون ولو زال لظهر وابان لنا الا ترى انا نقول ان الله تعالى قد كلف الخلق طاعة الامام
والانقياد له والانتفاع به وذلك كله منتف في حال الغيبة والتكليف به مع ذلك ثابت لان
التمكن فينا قائم من حيث تمكننا من ازالة تقية الامام ومخافته فاي فرق بين الامرين انتهى كلامه
وحكي عنه ايضا انه قال في الذريعة يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر تكون كلها باطلة
ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به تكون قد اتينا
من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده انتهى ولا يخفى
ان كل ذلك يدل على وجود المانع من وصول اللطف وظهور الحق الينا فلا يتم بذلك هذه الطريقة
وحكي عن الشيخ المحقق التستري في رسالته في الاخبار والاجماع ان قول الشيخ في غاية الضعف لان الاثم
عدم جواز الاستتار ووجوب الاظهار ولعل لبعض الموانع مثل التقية وغيرها مما لا اطلاع لنا عليه
يمنعه من الظهور والاظهار ونقول القول بحجية الخبر الواحد وعدمها متقابلان فاحدهما باطل قطعا

فاي ثقة من ثقات الامام اعلم القائلين بها لحقيقة الحال واثبت صدق مقالته بالمعجزة والحيلة
عليهم اختلافات التي في زمان الغيبة على وجه يظهر حقيقة قول احد القائلين باحد المتقابلين وخطاء
قول القائل بمقابل احرى اكثر من ان يخفى على من له ادنى تتبع في المسائل الشرعية انتهى ومما اورد على
ما ذكرنا بان هذا ما ذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا
وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقريره لكل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت
اتفاقهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت الخطاء مع انه يمكنه ردعهم بان
يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف
مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم لان طريقتهم طرح الرواية الشاذة والقول النادر وما علموا ردعهم
في المسائل الخلافية نعم انه راض باحد طرفي النقيض معينا ومباح لمجتهدنا في خلاف المسئلة المتفق عليها
فليس رضاه الا بشيء واحد فلا يجوز مخالفتها واجيب عن الاول بان الفرق بين بين الحكمة الباعثة على نصب
الامام وعلى نفاذه جميع الاحكام سيما ان السبب لعدم المكلفون فلا بد من نقض العامة وعن الثاني
بان تقرير الامام حجة اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع ولم يمنع وعن الثالث بان رضاه على بقائهم
على معتقدهم لا يدل لنا في جواز مخالفتهم بل ليس دليل المنافي عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب
الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلافيات اذ ليس في كل قول حديث او آية بل ربما
يتمثل بعضهم على دليل ضعيف من قياس وغيره خطاء او غفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاد
فلعل اجتماع هؤلاء ايضا من هذا القبيل فلا مانع من مخالفتهم اذا دل عليه دليل مثل نفي الحكم الا في نفس
للشهرة مثلا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو قد لم يقم
عليه دليل ولا يفيد بابا في الاجماع كما هو مراد والعلم برضاء الامام بذلك بالخصوص من حيث هو
لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة وامارهم بعنوان المجهول النسب الى تحقيق رضا الامام
باجتهاد المجتهد وعمل المقلد له كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع وليس هذا من جهة كونه اجتهادهم
المعفو عنهم وذلك لا يوجب علم رضاه بمخالفتهم مع الدليل عليه الى ما قال انتهى ملخصا ولكن على
السيد والمحقق يرد اشكال اخر لانا ان كنا سببا للاستتار فيلزم علينا العمل بالاحكام الواقعية
فيلزم العمل بالاحتياط عند الاختلاف تحصيلا لذلك لان الاستتار صار سببا للاختلاف
والاشتباه وتفويت منا للتقصير ولا يجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار وعند التعذر عنه
يسقط عنا التكليف بتحصيل الواقع لقبح التكليف بما لا يطاق لكن نستحق العقاب بتركه لما تحقق
في موضعه من الواجب فان قلت ان السبب كان الموجودين عند زمان الغيبة من الباعثين في الظالمين
قلت ابقائه من جهة عدم نصرتنا اياه عليه السلام فهي علة مبقية للاستتار فنحن ايضا نكون لهم في ذلك

ويلزم ايضا فسق جميع الامة فلا يبقى عادل فلا يجوز العمل بقول المجتهدين وقبول شهادة الشاهدين
وعدم وقوع الطلاق ونحو ذلك مما اشترط فيه العدالة فيلزم تعطيل الاحكام والمرافعات وينهدم
اساس الشريعة غالبا ومنها غير ذلك من لوازم هذا الامر العظيم ويمكن الجواب عن ذلك بجعل
الاول ان السبب هم الاولين ولسنا علة مبقية بل المصلحة اقتضت بقاء الغيبة فالحق سلمنا ذلك
ولكن اذا لم يصدر منا شيء فلم نكن نستحق بما يلزم على الغيبة والتسبيب للمنع او عدم التسبيب للرفع
لا يوجب استحقاق العقاب والثالث انا سلمنا ذلك ولكن التكليف يتعلق بكل واحد من المكلفين
وليس المنع وعدم التسبيب الباعث لبقاء الاستتار قائما بكل واحد بل قائم بالمجموع من حيث المجموع
بل هو قائم ببعض الافراد من الظالمين والباعثين المتصرفين في الرياسات العامة والسلطنة الدنيوية
فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة على احد من احاد المكلفين ولو سلم فيلزم بعض الطاعنين
فمراده انا كوننا سببا للاستتار ان مجموعنا كنا سببا لذلك لا كل واحد منا وايضا مراده من
ما يفوتنا من الالطاف هو ما لا يفضي الى ذهاب بيضة الاسلام ولا عن ذلك يجب الظهور وانهم
وتوضيح المقام ان الالطاف لها مراتب واقسام واجب وسيجيء الكلام في الثاني والواجب على
قسمين احدهما التنجيزي لا يتغير ولا يتبدل ولا يمنعه مانع ويقتضيه مصلحة ولا بد من اجرائه ولو خيف
على القتل كابلاغ الرسالة وابطال الاحكام من الله الى الخلق واظهار الحق واعلان الباطل
الشرك وحفظ هدم الشريعة بالكلية وذهاب بيضة الاسلام باستيلاء الظلمة والحاق الدين
بتسليط الكفرة والفجرة ويرشد الى ذلك قتل الانبياء وقوله تعالى بلغ ما انزل اليك الاية وقتل
الحسين عليه السلام لحفظ مذهب الشيعة وثانيهما التعليقي وهو يجري في الاحكام الفرعية كما كان دأب الائمة عليهم السلام
حيث يامرون بالتقية وكثيرا ما تصدر عنهم الاحكام على مذهب العامة بل ربما تختلف الاحكام
منهم في واقعة واحدة ويقولون نحن نوقع بينكم الخلاف وامثال ذلك منهم كثيرة فهذه تتوقف
وجودا وعدما على التقية والموافقة لمصلحة وجود المانع وارتفاعه وليس ذلك محلا للشبهة والريبة
اذا تقرر ذلك فنقول ان في الغيبة تفويت للالطاف كثيرة وينافي ذلك الاخبار المذكورة لانها
تدل على عدم التفويت عند الحضور والغيبة وليس هذا الا منافيات كلية والى ذلك يشير كلام
السيد في المفاتيح حيث قال وكان الائمة جعلوها على بيان الالطاف التي هي اجلها وجب نصب
الامام عليه السلام وان تخلفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع وصار بعضها في التحقق مع وضوح الكلام
في الباقي ياتي ذلك انتهى ومع ذلك نظهر مما ذكرنا من اقسام الالطاف فالجواب اذا كان
ما ذكر في الاخبار الالطاف المتغيرة وانما الواجب الوصول الى الرعية عند عدم المانع وتفصيل الزيادة
وزيادة النقيصة من المستحبات لان التكليف هو ما ادى اليه الادلة عند الضرورة ويدعم فارك

لعدم تمكن كل واحد منا لازالة سبب الاستتار

للامر بعمهم وذهاب الدين بذلك ويرشد الى ذلك قول امير المؤمنين اللهم انك لا تخلي الارض من
قائم الحجة لانه لو كان واجبا لزم على الله ذلك ولا يحتاج الى الدعاء فتم ثانيا سلمنا وجوبه ولكنه
تعليقي موقوف على عدم المانع كما كان لكن في ايام الظهور مانع بل ربما كانوا يامرون بالتدرع مع ذلك
للوحدة وتكليف العباد ولا يحتاج الى التغيير ووصول الحق الواقعي بل ربما كان المصلحة في ذلك
وثالثا سلمنا التنجيزي لكن على تفصيل فبالنسبة الى الزيادات والنقائص يجب لا يذهب بها
اثار الشريعة فكانت معلقة على عدم المانع واما ما يذهب بها اثار الشريعة وينهدم به بنيان الملة
فهو تنجيزي لا بد من اظهار الحق ولا يمنعه مانع كما اذا اجمعوا على الباطل فيخرج به الدين ويخرق على بيضة
الاسلام وجب الاظهار ويمنع عند ذلك الاتقاء ومن وجب على الحي الفعال ومن هنا وجب بعث
الارسال عند اشراف الاديان على الاضمحلال واما في المسائل الفرعية الخلافية فيجب يذهب كل
على اقتضاء الدليل فلا دليل على الظهور عند ذلك ومما ذكر يظهر انه لا وجه لحجية من الجهات التي
ذهب اليها الشيخ في اثبات حجية الاجماع ولا يحتاج بعد ذلك الى طول الكلام وهل كان في التسبيب التام
والثاني من الطريقين هو دلالة التقرير والاسكات من الامام عن النكير على اصابة المجمعين
فالمقرر المتفق عليه عند الاصحاب ان تقرير الامام حجة في فعل الواحد فكيف بالجمع الكثير و
الجم الغفير ولا يمنع منه الغيبة مع العلم بالحال والتمكن من الرد فانه وان غاب عنا الا انه عليه السلام
بين اظهرنا نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع
على احوالنا ويعرض عليه اعمالنا ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجوده
من الحق فما وجوبه في تبيان العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على
المستتر بالمعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب الخفي لحيث غرض العمل وهذا
الوجه قد نقل اعتماد بعض المتاخرين عليه واستقامة الكلام الى الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه
على الخطاء مطلقا او مع العلم دون الظن ولو خص ذلك بالامام دون غيره لان اللازم عليه عليه السلام وجوب
الهداية عادة الى قاعدة اللطف ولا يشترط في هذا الطريق وجود المجهول النسب لان المفروض حجية
الامام عن المجمعين فلو انحصر غيره في المعروفين كان اتفاقهم حجة ولا يمنع منه وجود الخلاف المتقدم على
هذا الاتفاق وفي المقارن الشاذ وجهان وهل يشترط انتفاء الاجماع على خلاف ما اجمعوا عليه مثل
نعم يحتمل العدم اذ لا جدوى له مع فرض اتفاقهم على خلاف هكذا افاده بعض الاجلة ولكن يرد
على هذه الطريقة ما يرد على الطريقة الاولى لان من شرائط التقرير اطلاع الامام على فعل الفاعل
وعلم مانع له عن الردع وما استدل به انما يثبت الشرط الاول واما الشرط الثاني فهو مفقود لما عرفت
من وجود المانع عن الردع مع ان في الشرط الاول ايضا كلام يظهر بعد الامعان في علم الامام خصوصا في امثال المقام

السلك الثاني من ثاني المسلكين كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع المعتبر ويرجع
الى الحدس بان يحصل من اتفاقهم العلم براي الرئيس ورضاه بما اجمعوا عليه وهو مختار جماعة من متأخري
متأخري الاصحاب ومحققيهم خصوصا الافاضل المعاصرين فلم اعرف بينهم طريقا سوى ذلك والمتفقين بانحصار
الطريق الى العلم بالاجماع في هذه الازمنة في هذا المسلك القويم بل لا يبعد ادعاء ذلك في الازمنة
السابقة عن زماننا مما تاخر عن زمان المعصوم ع وما قرب منه حيث تعذر العلم بدخول الامام او قول
منهم او تقريره ع وخفيت القرائن الدالة عليهما بل الظاهر تعين طريقة المتقدمين ايضا على ذلك مع ان
ورجحانا لما اشرنا اليه سابقا لما عرفت من الاشكال في اتمام طريقتهم على ما هو ظ كلماتهم في دخول
الامام شخصا او فتوى بينهم وعلى اي حال هذه الطريقة محكمة والعقل قاطع باستقامتها ولا يمكن
انكار حصول العلم منها وبيانه انا اذا راينا فقيها من عادل ورع متبحر في الشريعة خبير بمواقع الاثار و
الاخبار واقوال العلماء ومدارك احكامهم وفتاويهم في مسئلة من المسائل الفقهية بحكم من الاحكام حصل
او غيرها يحصل من فتواه ظن بانه حكم الله وصادر عن منبع الاحكام واذا انضم اليه فتوى مجتهد اخر مثله
او دونه في الاوصاف المذكورة يزيد ظن اخر على ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل حد القطع بان هذا
الحكم ماخذ مستقيم ودليل قاطع مستديم كيف لا وقد يرى تراكم اتفاق فتويهم على ذلك وانضمام بعضهم
مع بعض حتى يحصل حد لا يرى خلافا بينهم فيه واذا انضم اليه بعض مويدات اخر مثل ان جمعا منهم لتتبع
في كتبهم المذاهب العلماء وبعضهم ينضم اليه قد عاوص بنا وجمعا منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذاهب اليه
مع سكوته عن ذكر المخالف بل اذا ادعى بعضهم او جماعة منهم الاجماع عليه يزيد على تلك الاحوى وضوحا
واذا انضم اليه كون الطرف المخالف مما لا عليه باخبار كثيرة خصوصا اذا كانت صحيحة ويتمر بذلك في غاية
الوضوح واذا انضم اليه عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة يزيد في الى اعلى درجة
الوضوح واذا انضم اليه ملاحظة اختلاف مشارب العلماء في المسائل والاحكام ووقوع الخلافات الكثيرة بينهم
في اغلب المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف لا كونه قائل مع غاية اهتمامهم في نقل الخلافيات ولو كان قولا
شاذا او نادرا وقائله غير مشهور ولو كان من العامة غير معتد عندهم فضلا عن الخاصة لاتيكونوا
ينقلونهم مع عدم ذكرهم ذلك يزيد في غاية الايضاح والقوة مع ملاحظة انهم لا يجوزون التقليد
للمجتهد من سيما تقليد الموتى مع ان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر يصل القوة والوضوح بين حد
لا يمكن احتمال الخطاء وعدم حصول العلم براي رئيسهم وان هذا القول من امامهم ولو كان احتمالا
لذلك لتنبهوا عليه ولا يمكن خفائه عنهم مع ملاحظة ما ذكر ولو انكر احد بعد ذلك لكان من فرط العناد
والجحود واعوجاج الطبع المستقيم لا يليق لمثله استنباط الاحكام لعدم امكان وصوله الى ماخذ
الاحكام مع هذا الجحود واللجاج ولا يستحق المناظرة والمكالمة بعد مع انكاره لمثل هذا الضرورة البينة

والبحث

ولسنا هذا مخصوصا بالتتبع في فتاوى اصحاب التصانيف بل يحصل ذلك باستقراء احوال اصحاب الائمة ع
بل هو اقرب حصولا من فتاوى اصحاب التصانيف لمشاهدتهم ومعاشرتهم للامام فاذا حصل لك
العلم بفتاوى جمع كثير من اصحاب الصادق ع مثلا مثل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد
بن معوية العجلي والفضل بن يسار من الفضلاء الثقات وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم
تعلم ان هذا فتوى امامهم ومعتقده من دون تامل وتشكيك في ذلك وحال هؤلاء الثقات
والمجتهدين من ارباب التصانيف كحالهم بالنسبة الى الامام كحال المقلد بالنسبة الى المجتهد فاذا اخبر
جمع كثير من الثقات قولا عن مفتي وهكذا عنهم يحصل القطع بصدوره عنه وان هذا فتوى مقلدهم
بمثابة الحكم الصادر عن الاطباء والادباء وارباب الحرف والصنايع بالجبن مثلا والنقل عن
الماهر الذكي من الصرف والصيقلي وان كانوا كفرة لا تقرب منهم الاجماع دعوى الصبي فيه واشعارهم
بذلك عن اجتهاد والظن في النظريات منا بل الاجماع بناء وصحة بلا اصل وان لم يصل الينا بعنوان
معتبر لوصوله مرتبة القطع والوضوح وما من نص يترى على الحكم تركوه ولم يحفظوه بل بمجرد
السماع عنهم تلقوه بالقبول ورسخ في اذهانهم واخذ الناس بالعمل به حتى اشتهر فاذا اسئل واخذ عن
ذلك قالوا الحكم كذا حتى بلغ حد الضرورة والغالب في هذا ما عم به البلوى ولذا نقل مبادي الضروريات
اجماعات ومبادي الاجماعات الحالات الواضحات مضافا الى الاحتياج الى الاجماع في كل مسئلة ولا نتم بل ونمنع
ويلزم من الرفع عن حيثية الخروج عن الدين المقرر كالتجاوز عن المورد فيجاوز بلفظ الرجال الى النساء
وما ورد في غسل الثوب من ابوال ما لا يوكل لحمه الى غير الثوب من البدن والاواني وموضع السجود والمساجد
والمصاحف والمراوق والمآكل والمشارب وكذا الى انواع النجاسات والمتنجسات وما جاء في انفعال الماء
القليل ببعض النجاسات لا سائر النجاسات والمتنجسات ولو لم يكن الاجماع لما تم شيء من ذلك ولانهدم
اساس الشريعة وكذا في حمل الاوامر الواردة في الدعوات والتعقيبات على الاستحباب من غير معارض
او مدافع او مبين او جمع فان قلت فرق بين ما ذكرت وبين ما نحن فيه فان المتواتر يحكم بالجزم والبت ويحصل
العلم بالصحة ويرجع الى الدقائق الحسية والعلامات والقرائن وضمانه بخلاف القائل في المقام فانه يحصل الظن
ان حكم الله هذا ويحتمل العدم فاجمعوا على احتمال العدم فكيف القطع بالوقوع فحاصل الاجماع ههنا على
كون الشيء مظنونا وليس مثل هذه العلماء مقلدين للشارع ومن قبيل المقلد للمجتهد فانهم لا يطلعون على
حكمه بل يظنون امارات العلامات والامارات وانه لا يكفي في حصول القطع مجرد اتفاق اهل عصر ولو بعد
وقوع الخلاف بين مجرمين اخرين مخالفهم في ذلك الحكم او كان الاكثر في العصر السابق على خلاف ما اجمعوا
عليه في هذا العصر اللاحق او وصل خلاف العصر السابق حصل الاتفاق فحصل التعارض بين الاتفاقين
وامثال ذلك كثير الوقوع وليس بغريب كما اتفق مرارا وادعوا كثيرا لا دفع في حجية خبر الواحد وعدمه بل تسعة

والتحصيل هو في عصر واحد وربما كان علماء العصر ما دون العشرة وبالجملة لا مجال لانكار كون تراكم
الظنون قد يبلغ بنا الى القطع ولكن لا نسلم الملازمة بين اتفاق الكل في عصر ما اتفاقا بالعنوا ولو بعد الخلاف
او مع اعتراف الكل بالظن وبين القطع بالاصابة بل قد يتحقق الاجماع من دون قطع ومن تحقق القطع مع
عدم العلم بالاجماع وذلك بان يتفق كلمة من يحصل من اتفاقهم القطع لكثرتهم مع سكوت البعض وعلى
هذا فليس كل اجماع حجة بل ما يحصل منه القطع وهذا اذا كان العلماء نقلة او كان بمثابة المقلد للمجتهد او
كان مرجعهم الى المحسوس حتى يتبين حصول القطع يتعلق اعتقادهم الظني الحاصل من الدليل الظني لكن لا ملازمة
بين اتفاقهم في عصر ولو كانوا الفا ولو بعد الخلاف وبين القطع بالاصابة نعم الاتفاق منشأ للقطع
بطريق الحدس اذا كان الحكم على قديم الدهر واتفق كلمتهم عليه او كان بين معاصري اهل العصمة
او اهل الاصول او الخواص وقد لا يكون المدار على حصول القطع وما ذكر ان منشأ الاجماع النص فهو
غير لازم بل لعل المنشأ الاصول الظنية كاصل البراءة والاستصحاب والطهارة سيما انا ننحصر الاخبار
ايضا لكون الحكم من الجمع بين الادلة والاجتهاد او الدليل العقلي تبين في نظرهم الباطل حقا وهو كثير
تلك هذا خلاف مقتضى العادة والظاهر الغالب الحصول من النص سيما بالنسبة الى اصحاب النبي والائمة ع
والمحدثين فان بناء المذهب النص والدال على النصوص الخارجة عن معادنها مع ان اخبار الصيارفة
واهل الصناعة انما يستند الى اجتهادهم وربما يظهر منه الخلاف وعدم المصادفة للواقع مع ان العلم يحصل
من قولهم سيما استناده الى العلم وعدم التخلف ولكن لا يحصل لنا العلم بقول واحد منهم بل قوله يفيد لنا الظن
واذا انضم اليه قول واحد اخر يزيد على الظن وهكذا حتى يصل الى القطع وكذلك قول العلماء بالنسبة الينا فلا فرق
ح بالنسبة الينا وان كان ماخذ الصيارفة الدقائق الحسية وماخذ المجتهدين الادلة الظنية فالمناط
في التمثيل هو ملاحظة ما يحصل للناس من قولهم فتم مع انا لو فرضنا امرا من امور المعاشية كونه مناطا
على الظن يحصل بتراكم الظنون فيه لنا العلم كما مثلنا في دخول الوقت في يوم غيم اذا استغل
احد يشتغل بعمل الايام الاتي بل انقص منه قليلا واخر عقيبه اخر واخر وهكذا ويصيح الديوك متواليا
واذن المؤذنون وصلى المسلمون وكان عنده ساعة الفرنكي مع عدم تخلفها ابدا وقد وصل الى محل
يصل اليه في كل يوم فلا شك في حصول العلم بدخول الوقت مع هذه كلها ادلة ظنية غير مبتنية على العلم
وبالجملة المدار على حصول العلم من تراكم الظنون وسبيله الحدس مناط عصر حصل فهو حجة اعم من ان
يكون القائلين مخبرين عن القطع او الظن ولا منافاة بين كون مخبرين ظانين على ما اخبروا به وحصول
القطع بما يخبر للواقع ولا حاجة لنا في البحث عن الاسباب وانما المدار على المسبب باي سبب كان
ومما ذكرنا يظهر الجواب عما يرد ههنا ان دعوى الاحتياج الى الاجماع فاقصاه فيما ثبت الاحتياج وحصل
الاجماع لا القاعدة لحجيته كل ما ادعي فيه فتامل سيما اجماع بين من اتفاق اهل عصر كان قبليين جيلا وصلا

مجيبا الكتاب في ع

حا

حكم المجتهد عن الاصول او ظن اجتهادي من الجمع بين الادلة انتهى نعم هو ايضا اشار الى ما ذكرنا من
حيث قال بعد ذلك ويمكن ان يجعل تقرير هذا الطريق بانه متى حصل العلم العادي الاجمالي باتفاق
جميع فقهاء الاسلام او الشيعة على راي علم ان رئيسهم على ذلك كما اذا رأينا اصحاب الشافعي
او ابي حنيفة متفقين على راي حكمت بانه ناش عن الرئيس وربما يبلغ هذا العلم حد الضرورة بل
اكثر ضروريات الملل من هذا سيما في مذهب الشيعة لكونهم على ذا تقيا واهل الديانة والبصيرة
والورع يكون اتكالهم على امامهم ورجوع امرهم اليه يجتنبون الراي والاستحسان ويقلل كون رئيسهم
في الامور ولا يا احد من تفصيل اصحابنا ما حصل من قديم الدهر او معاصري الائمة ع انتهى وهو جيد
ثم نتوصر كلامه لو تمسكنا بالاحتياج لاثبات الاجماع ولكن لو تمسكنا بان الاجماع قد انتفت هذه الموارد
ولا دليل لنا الا الاجماع فيلزمنا باعتراف حصول الاجماع في هذه الموارد مع انه حصل من تراكم الظنون
الحاصلة من فتاوى العلماء واتفاقهم على ذلك ويرجع الى اثبات الدعوى بالوقوع باعتراف المنكر
منهم عند ذلك المطلق لا يكون لو تم هذه الطريقة لتم اجماع اليهود على انه قال موسى لا نبي بعدي ونحو ذلك
من الاجماعات المدعاة في مذاهب الفاسدة على اثبات دعاويهم الباطلة لانها ايضا حصلت من تراكم
الظنون لانا نقول اولا ان بعد ثبوت مذهبنا بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة ظهر فساد
مقالتهم وثانيا انا نعلم بفساد مقالتهم واذا ثبت فساد ماخذ الاجماع فلا حجية فيه لعلمنا بان ما
يدعون انما هو ناش عن عنادهم وتقليد لرؤسائهم من غير دليل وحجة وثالثا ان اليهود
قد استاصلوا بالقتل لان بخت نصر قتلهم بحيث لم يبق منهم عدد يحصل من قولهم العلم براي رئيسهم
وان لم يكن المناط في العدد ولكن من جهة فرط عنادهم وعدم الاعتداد باقوالهم لا يحصل من
هذا العدد القليل منهم العلم بحقية مقالتهم وبالجملة طريقة اصحابنا العمل بما سمع عن رئيسهم ويعتقدون
بكل ما يرد من جانب الامام بل يتفحصون ويتجسسون وينقدون الجليل والردى ويذكرون اقوال
الخلافيات ولو كان المخالف راد لوس العاهر ولا يغمضون عيونهم عن شيء مما يحتمل خلاف بما يجب
في انظارهم ومع ذلك لا يمكن القول بعدم حصول العلم من اتفاقهم لان ما ذهبوا اليه قول رئيسهم
كيف لا يحصل اليقين للعلماء في النظريات مع حصول العلم للصبيان والنسوان الناقصين للعقل
والقاعدين في البيوت والمدن في ضروريات المذهب والدين مع ان مبادئها اجماعات ثم وصلت
حد الضرورة ولا يمكنك دعوى كون كل ما يدعى فيه اجماع كونها من الضروريات لانا نقول اي ضرورة
حكمت بنجاسة الفكر من الجلال علاقات مقدار راس ابرة من البول وهل يعرف ذلك العوام
والنسوان الصبيان وهل يعلم العلماء من جهة الاخبار المتواترة بل لم يرد فيه خبر واحد فكيف بالمتواتر
ولا يمكن ان يتوهم انهم قالوا بذلك من غير دليل لانه افتراء عليهم وجفاء في حقهم مع كثرة تقويهم ورعهم

ولو ادعيت دليل اخر غير الاجماع فات به ان كنت من الصادقين والا فاعترف بان الدليل هو الاجماع
بل مدار العلماء خلفا وسلفا في جميع الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكرون من حيث لا يشعرون
كيف لا مع انه لا يتم مسئلة من مسائل الفروع الا بالتشبث بالاجماع مركبا او بسيطا فانظر الى ما اسلفنا
لك في وجوب غسل كل ما يلاقيه بول ما لا يوكل لحمه والتعدي عن البول الى الروث وكذلك في مسئلة
نجاسة الماء القليل فكل من يستدل على التنجيس فليستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات
وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وفهم النجاسة منه بالامر بالصب او
النهي عن التوضوء ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي وكل من يستدل
على الطهارة يستدل ايضا ببعض الاخبار الخاصة ايضا ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرذ الميتة
والقربة من الماء وفهم الطهارة من جهة الامر بالتوضي ومع ذلك لم يعملوا بالعمل بالروايتين
ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا للاجماع وعدم القول بالفرق
بين المسئلتين لمن يتكر تحقق الاجماع او العلم به او الحجية فباي شيء يعتمد في هذه المقامات
مع ان اللفظ في هذه الاخبار لا يدل على شيء منها وادعائه مكابرة وانكاره معاندة ولو
ادعى ذلك فكيف لا يدعي فهم ذلك فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجال ووجوبه على النساء
وبعضهم من قوله اغسل وجوب الغسل على امراته من الثوب البدن ونحو ذلك مما لا يخفى
ولما انجر الكلام الى هنا فنكشف طريقه هذا المسلك غاية الظهور ونبين مراتبه ومحل حصوله فربما يحصل
ذلك بتتبع احوال المعاصرين للائمة وخواصهم وبطانتهم فكما وجدناهم متفقين على راي وقول يحصل لنا
العلم من اتفاقهم على راي الامام كما اذا وجدنا اصحاب ابي حنيفة والشافعي على راي متفقين عليه يحصل
العلم من ذلك على راي رئيسهم وكذا جميع المقلدين للمجتهدين لو اتفق غالبهم يعلم بذلك صدوره
عن مجتهدهم وكذلك فيما نحن فيه فاذا وجدنا العلماء مثلا على راي ومتفقين على مقالة واحدة يحصل
العلم بان ذلك راي الامام ع اما صادر عنه قولا او تقريرا واحتمال التقية هنا مدفوع لان الحكم الواقعي لو
خفي على بعض لما خفي على اكثرهم وخفائه على الكل مخالف للعادة ويكذبه الوجدان واحتمال اعتمادهم على
دليل عقلي او اصل من الاصول الاجتهادية او الفقاهتية في حقهم في غاية البعد لان طريقتهم الاخذ بقول
الامام حتى في المسائل الجزئية بل يستدلون بها مكررا مع الدليل العقلي وليس احكامه متفقة عليه عندهم
وليسوا كاصحاب القياس حتى ياخذوا به وبالراي والاستحسانات معتمدين ولا يرتدع كشف مقالتهم عن
حكم الشارع وهذه مرتبة اقرب المراتب الى الحصول الى قول المعصوم ع يحصل منها باتفاق جمع من
الخواص وان لم نطلع على مقالة الكل ومرة اخرى يحصل العلم بالاجماع بتتبع كتب الاخبار وفتاويهم
التي يظهر من عنوانات ابواب كتبهم فانا وجدنا في كتبهم اتفاق مذاهبهم على حكم ولم يظهر فيهم مخالف ولم ينقل

الخلاف

الخلاف منهم في كتبه الاصحاب يحصل العلم باجماعهم وان هذا الحكم ماخوذ من مقالة الامام ع لانهم مع قرب عهدهم
بزمان الظهور واطلاعهم بالاخبار والاثار ومقالة الاصحاب وغاية تقويهم حتى لم يذكروا في كتبهم الا ما صح
عليه بل نطق دون من يروي الاخبار الضعاف اتفقوا على راي ولم يظهر منهم خلاف يعلم علما وجدانيا بل يحصل
يقينا جزميا بان هذا صادر عن الامام ع وهذا هو الحكم الواقعي للشارع في هذه الواقعة بلا اشكال
ومرة يحصل العلم من تتبع كتب الاقدمين كالقديمين والسيد والشيخين ومن بعدهم ومعاصريهم
فنجد كلمتهم متفقة على قول ولم يظهر منهم خلاف ولم ينقلوه عمن تقدمهم او عاصرهم فمن ذلك ايضا
يحصل عقالة الامام او تقريره ورضاه لانهم قوام الفقهاء ورواة اصحاب الاخبار ومطلعين
بالاثار واعرف بمذاهب الشيعة وفتاويهم في الباب فمع ذلك لو اتفقوا على امر يعلم على مر
ويقطع جزما وجدانيا بان قولهم هذا صادر عن الامام ع او حاصل من تقريره ورضاه وهو الحكم
الواقعي للشارع وحصول ذلك من فتاويهم والتتبع من احوالهم واقوالهم اسهل من حصوله عن
فتاوى من تاخر منهم ومرة اخرى يحصل العلم بالاجماع بتتبع كتب من تاخر منهم كالمحقق والعلامة
والشهيد وامثالهم ومعاصريهم حيث اتفقوا على حكم ولم يظهر مخالف لهم ممن تقدم عليه خصوصا
اذا نقلوا الخلاف في المسئلة وهذه المرتبة يحتاج الى التتبع اكثر من المرتبة السابقة لكثرة العلماء
ولتشتت الاقوال ولكن كثرة اطلاع هذه الفحول وتبحرهم في الفقه والعلوم يمنع عن وجود مخالف
ولم يذكروه خصوصا اذا صرحوا بعدم وجوده ومرة اخرى يحصل ذلك بتتبع كتب اصحابنا المتاخرين
عن الجماعة المتقدمين ومن كتب متاخري المتاخرين وهذه المرتبة يحتاج الى كثرة التتبع لكثرة الفقهاء
والمجتهدين وزيادة التصانيف بل الكل منهم تصانيف متعددة زادهم الله عددا واثرا بل كثيرا ما
يتعدد اراؤهم في مصنفاتهم المتاخرة والمتقدمة ولكن كثرة دقتهم وشدة تتبعهم وحرصهم في ذكر الخلافات
ولو كان من لا يعرف يغنينا عن زيادة التتبع في اقوالهم وتصنيفاتهم بل يحصل العلم باتفاقهم ووقوع
بينهم بالتتبع في عدة كتبهم خصوصا كتبهم المبسوطة المشتملة على الاستدلال وذكر الاقوال والخلافات
وبالجملة مناط الكشف في هذه الطريقة على حصول العلم بالحكم الواقعي في الواقعة والكشف عن قول الامام
او حكمه تقريره ورضاه وليس المناط على اتفاق الكل ولا يعتبر فيه دخول المجهول ولا يضر خروج
ولا يحتاج الى اعمال قاعدة اللطف بل لا يضر خروج جماعة عديدة بل جم غفير وخلق كثير مجهولا ومعلوما
ولا يضر مخالفة من تقدم ولا من تاخر ولو كان اكثر الفقهاء والعلماء بل المناط حصول العلم على
طريق الحدس والوجدان وهذا امر نفسي وفتري لا ينا ط بشيء معين ولا بقاعدة معنونة
بل ربما يحصل العلم بالاجماع والكشف عن الحكم باتفاق جماعة قليلة لشدة الاعتماد عليهم وعلى
نقلهم عدم الخلاف او كونه مذهب الامامية او نحو ذلك ويعلم من ذلك عدم وحدة العرض في تعريف الاجماع

بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة الطريقين هنا امور لا بد ان نبين لها الاول ان المعلومات
من الاحكام لها مراتب منها ما يعم به البلوى ويحتاج اليه في كل يوم وليلة او في اغلب الاوان كوجوب الاستبراء
والغائط وطهارة الماء والارض ووجوب الصلوة والحج ونحو ذلك مما لا يخفى
فلذلك سبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به
لكل احد ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له
العلم بان هذه الطريقة من رئيسهم والعلة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر
في ذلك او مخالف لهم او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده فلذا يسمى من ضروريات الدين
ودون ذلك بعض المسائل الغير العام البلوى بالنسبة الى ما ذكر وان كان بالنسبة الى غيره
عام البلوى ولكن لم يبلغ بعموم البلوى مرتبة السابق بحيث لا يكون كلهم محتاجين اليه او محتاج
بعضهم كثيرا وبعضهم نادرا ولكن علماء هذه الامة وارباب فتاويهم المتعددين عند نبيهم ص
والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل
او لرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع اليهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة
وتسامعهم بينهم من دون انكار من احد منهم على الاخر العلم بانه طريقة رئيسهم فكاف في البديهي
لليس وصيره لحصول اليقين الا التسامع والتظافر بين انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر
المخالف لو كان هناك مخالف فكذلك في الاجماع الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم
في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان موجود المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول
الحدس فهو من باب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث نبت عنهم غفلته وخطاؤه مراجل
شبهه او لم يتفقوا عليه وادى اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رايهم
اذ لا ننكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع ونظير ذلك في المتواترات فانا قد نحصل من دون طلب وتتبع
كالاخبار عن وجود المكه وقد يحتاج الى التتبع واعمال الروية كقول انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه
فان اليقين بكون ذلك قول النبي ص مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها
بالعدد المعتبر في كل طبقة فمن كان النظر الى كثرة الرواة وثم الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين
فقد ظهر الفرق بين الضروريات والاجماعيات فلا يمكن القول بان ما بني على من هذه الطريقة يحصل
الا في الضروريات وفي دون ذلك ما يمكن فتاوى العلماء عليه واشتهر بينهم الحكم به واتفقت عليه
كلمات اغلب المفتين ولكن المخالف الغير موجود فيها لا يخفى قوله على من تتبع كتب الفتاوى الا
ان المخالف اقل عرانا على الوفاق وهذا الحكم يسمى مشهورا لذهاب المشهور اليه ولكن لا يبلغ
مرتبة يفيد العلم بل يفيد الظن لكونه قول الامام فلا ينعقد الاجماع بالشهرة نعم لو وصل حدا يفيد العلم

لكانت اجماعا

لكانت اجماعا وخرجت عن مسمى الشهرة نعم لا يبعد كون عدد المجمعين اقل عددا عن عدد المشهور
في بعض المقامات ويحصل بهم دون القائلين بالقول المشهور وذلك بسبب اختلاف القرائن الم
المنضمة الى المجمعين دون المشهور فلابد من ملاحظة الخارج والقائل وبالجملة المناط على حصول العلم
باي وجه حصل ولا عبرة بالعدد على هذه الطريقة الثاني انه لا فرق في تحصيل هذه الطريقة بين
ان يحصل بتتبع كتب السابقين واللاحقين وبين احوال الاصحاب واصحاب الاخبار كما اشرنا اليه انفا
فربما يحصل العلم بالاتفاق بالتتبع في فتاويهم وربما يحصل من كثرة نقلهم الاجماع ونفي الخلاف في المسئلة
نعم فرق بين السابقين واللاحقين في القرب والبعد عن زمان الظهور وهذا يوجب ترجيحا عند
تعارض الاجماعين اللذين حصل احدهما من فتوى السابقين والاخر من فتوى اللاحقين وقفا الا
الى زيادة الجد في تحصيل الطريقة بالنسبة الى فتوى اللاحقين وقلتها بالنسبة الى السابقين وعكس ان
يقاوم ذلك كثرة تتبع اللاحقين ودقتهم وجدهم في ذكر الخلافات فعلى هذا لو وقع التعارض
بين الاجماعين ادعى احدهما في كلام المتقدمين والاخر في كلام المتاخرين او في كلام المتقدمين كالسيد
والشيخ او المتاخرين فلا بد للمحصل من التتبع ولا التقليد اصلا في ادعائه لان الخطاء واقع والسهو عزيز
فربما تتبع الشيخ فوجد كلمات الاصحاب متفقة فادعى الاجماع عليه وتتبع السيد فوجد كل من يخالف تلك
الجماعة ولم يطلع على من اطلع عليهم الشيخ فادعى الاجماع على خلافه فعند ذلك لابد للمحصل من التتبع والترجيح
حتى يظهر عليه الحق ولا يحكم بنقص احدهم وقلة تحصيلهم فانه سوء ظن بعلماء الاعلام الاتقياء ومن ذلك يعلم
ملاحظة مورد اجماعهما فربما كان اختلاف الاجماع باختلاف العنوانات فربما اشتبه اندراج الفرع
تحت اصل بخطئها او نظام او يكون الحكم اجماعيا تحت عنوان وله عنوان اخر وقع فيه الخلاف وزعم الزاعم
تخلف الحكم او الاختلاف وعنه توهم تناقض الاجماع فان عنوان الماء القليل المجمع على نجاسته بالملاقاة يشمل
ماء الاستنجاء مع انه مجمع على طهارته فيرى متناقضا بسبب عدم رعاية العنوان فان عمومه بعد العقد
مال على عدم اشتمال اعتقادهم وذكر اجماعهم للعنوان الاخر وربما نشأ نقض الاجماع بسبب اختلاف الطريق
فان طريق الشيخ من اجماع اهل العصر ووجوب اللطف عليه عند الخطاء لكان الاخبار غير طريق اجماع الكل
والطريق الحاصل من الصدر الاول الى زماننا فيرى متناقضا فلا وجه الى تاويل اجماعهم بالشهرة فيرد
الايراد عليهم على العلماء العظام اهل الورع والاحتياط التام مع تصريحهم الاجماع بغير الشهرة وتعيينهم الاتفاق
الكاشف ولكن ذلك احتمال عند التعارض وينبغي تاويل اجماعاتهم على طريقتهم المختلفة عند عدم
التعارض بل يحمل على الطريقة المعروفة ولا يبعد من هذه الجهة ايضا ان لنسا اخر الى ان طريقة معروف
عند صاحبه وليست طريقة مشهورة بين الكل حتى علم قطعا ان ما ادعوا من الاجماع لما ذهب اليه المعظم
فلا اشكال ومتى علم مراده من الاجماع على طريقة الخاصة بنفسه ايضا فلا اشكال وانما الاشكال فيما

العلم المراد منه فلابد ح ان يحمل على ما هو المعتبر عند الكل لئلا يلزم التدليس فان قلت كيف تدعى معروفية الطريقة مع ان الشيخ والسيد بن طاوس صرح بعدم ما ذهبا اليه حتى حكى عن السيد انه قال انما طريقة اصحابنا وعن الشيخ انه قال انه لا يعلم دخول الامام الا بهذا الاعتبار ولا فائدة في الاجماع قلت اولا ان ما ذكروا انما هو على حسب معتقدهم لعلم حصول الاجماع الا بهذا مع انهم يعلمون طريقة الاصحاب فتامل وثانيا ان المدرك بعد ثبوت استقامة الطريقة عليه بالنسبة الى هذا الحكم وعلم ان مدارهم على اتفاق الكل الكاشف عن رضا المعصوم لا يقدح في الكشف لان ما ذهبا اليه كاشف ايضا غاية الامر ان للشيخ طرق اربعة وكانت واحدة منها على ما ذهبنا اليه فحينئذ من جهة ذلك لا بد من الفحص بعد ادعائه الاجماع فان وجدنا المخالف مذكورا في كتب الاصحاب فنعلم بذلك ان هذا الاجماع جار على احد الطرق الثلثة الاخر وان لم نجد مخالفا نعلم انه على الطريقة التي كانت كاشفة وهذا لا ينافي ما ذكرنا من حمل اجماعهم على ما هو حجة عندنا على الاطلاق لما ذكرنا ان مجرد ادعاء الاجماع في كلام الاصحاب ليس حجة علينا لان ذلك تقليد لهم في ذلك بل لا بد من المحصل من التتبع التام وبذل الجهد على قدر الوسع حتى يحصل له العلم بموافقة المعصوم ع نعم هذا الكلام له دخل في اخذ اجماعاتهم من جهة النقل وهذا كلام في الاجماع المنقول وسيجيء الكلام فيه مع ان هذه الطريقة التي نحن بصدد بيانه يحصل على طريقة الشيخ ايضا كما عرفت ان المدار على الحدس و[illegible] اذا حصل الاجماع والاتفاق بعد وجود الخلاف بين المتقدمين من الاصحاب او حصل العلم بموافقة الامام ورضاه من جهة الحدس عن قول جمع من المتقدمين والمتاخرين مع وجود الخلاف في كل طبقة فيشكل الامر خصوصا عند مخالفة المتقدمين الاقربين الى زمان الحضور وعدم اطلاعهم على ما لم يطلعوا عليه ولم يخف عليهم مع انا قد ذكرنا ان حصول هذه الطريقة لا يتوقف على اتفاق الكل ولا في عصر واحد فان الناس مختلفون في ذلك ويمكن التفصي عن ذلك بان المدار على حصول العلم فلو لم يحصل العلم بعد ملاحظة ما ذكر فلا حجية فيه واما لو حصل العلم بعد ملاحظة ذلك لانضمام القرائن الخارجية من احتمال خفاء مدرك الحكم عليهم واطلاع من تاخر عنهم او ظهور فساد مستندهم واعتبار مدرك غيرهم من المجمعين ونحو ذلك فلا شك في حجية ذلك العلم لان المدار عليه وليس المدرك منحصرا في الاخبار حتى يستبعد عدم اطلاعهم عليه بل ربما كان مدركهم موافقا للتقية او محفوفا بقرائن وخفي عليهم ولم يخف على غيرهم ونطلع على محمد بن ساله رعاية بذلك او كان المعروف بين الاصحاب وعلم ذلك بعضهم دون بعض فان الاسباب كثيرة والمدارك مفقودة ولا ينحصر في القول بل العبد والتقريب واتفاق الاصحاب الكاشف عن صدوره عنه ع ورضاه بذلك او قاعدة من القواعد المجمع عليها الماخوذة عن الامام ما لم يكن لها معارض من الاخبار او الفتاوى بحيث يصير شاهدا على مستند في مورد او كان الاجماع على جنسها فلا بد ان يشار اليه لئلا يختل تعلق الاجماع بخصوصه فتدبر فيما ذكرنا لئلا يخفى عليك الحق

مع ان ما يظهر من كلام الشيخ انه لم يجعل [illegible] اصطلاحه تسمية الطرق الاربعة اجماعا بل اتفاق الكل يسمى اجماعا والطرق الثلثة الاخر نقول بحجيتها لا لانها اجماع فاذا كان الاجماع كلا مر محصل على الاتفاق الكل فهو حجة عندنا لحصول العلم برضاء الامام بهذا الاتفاق بطريق الحدس ايض حجة [illegible] ان ع

المقام الثالث

المقام الثالث في بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وقد اختلفت مسالكهم في الاحتجاج على حجيته فبعضهم تمسك بالعقل وبعضهم بالنقل وهم الاكثرون اما العقل كما حكى تقريره عن قوم منهم الجويني هو ما حاصله استحالة اجتماع خلق كثير على الخطاء عادة ولو جاز الخطاء مع ذلك لجاز على اهل التواتر مع انهم اقل واورد عليه النقض باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى والنصارى على قتل عيسى والفلاسفة على قدم العالم وسائر اصناف الكفار على عقائدهم الفاسدة والطعن على الاسلام وهم اضعاف المسلمين واجيب بان ما يحيله العادة اتفاق اهل الحل والاجتهاد من علماء الشريعة بعد استفراغ وسعهم في استنباط الاحكام من الدليل الحق من غير عناد واغراض مع تقويهم المقتضي لطلب الحق الواقعي لله بحيث لا يرجعون الى نوع واحد من الدليل وليس امرهم على التقليد ويتبعون الكثرة واما الفرق الضالة فيتبعون بعضهم بعضا مع ان اليهود استصلهم بخت نصر فلم يبق منهم الا احاد لم يبلغوا حد التواتر ايضا كما اشير اليه سابقا ايضا وبناؤهم على تقليد الاحاد واما النصارى فللتشبيه والفلاسفة بناؤهم على الجمود على قاعدة الكفر الفاسدة بنفي القدرة والاختيار عن الصانع والقول بانه فاعل موجب كاشراق الشمس واحراق النار مع بناء طريقتهم على النظر العقلي فيعرضهم الشبهة ولا يعرفون الحق والباطل وكذا سائر الملل والاديان يرجعون الى رؤسائهم المفتونين بالاغراض والامراض الفاسدة والحاصل ان مبنى اتفاقهم معلوم الفساد اما التقليد او العناد واغراضهم الفاسدة مع العلم والتقوى كنصارى نجران وكذلك اضطرب بخلاف اجماع المسلمين فانه عن نظر في ادلة معلومة ولا عناد ولا عصبية ولا تقليد اصل من الامر فيحيل العادة خطاء جميع الناظرين الباذلين واعترض عليه بانه لا ا يمكن الاتفاق على الباطل لعدم النظر او للنظر الطلق كذلك يكون لمراعات ما زعموا انه دليل لشبهة وليس بالدليل كالقياس والاستحسان واحاديث كل قائل او للاعراض عن الادلة المحصلة للرياسة العظمى اقتضاه ان يكون عن مدرك شرعي ولا بد في هذا من القطع بالواقع واما اهل التواتر فيرجعون الى حس او قطع او قطعي فلا يقاس عليه وبالجملة تجزيهم فيه يرد بناء على اليقين وان كانوا اقل اذ لا دخل لمجرد الكثرة وحكم المجتهد عن قطع عملي لا العلمي بخلاف اهل التواتر كما عرفت ومما يتقرب اليه ان الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطاء فاورد عليه بعد تسليم امتناع تواطؤهم على الخطاء ان ذلك لا يمنع من وقوع الخطاء لا عن تواطؤ على انه يقتضي اعتقاد عدد التواتر وليس من مذهبهم واورد ايضا بان القاطع عندهم لا يوجب حصوله للغير فان المحصل له ظني لغيرهم فلا حجة مع انهم لا يراعون الامامية ولا يبالون بخروج اهل العصمة وغيرهم من اهل الحل والعقد ويوجبون التقليد على من عداهم لا التفوق في المذاهب الاربعة في سقيفة في اول من عمي مع صروح اهل العلم واعلمهم وافقههم والمنصوص بالولاية كخروج مقتداء الصحابة مثل سلمان وروساء الطائفة كعباس وابي غفارة وابي سفيان والصحابة متفرقين في البلاد وفاطمة والحسنين وام ايمن مع علو مراتبهم

انتهى ملخصا فان قلت يلزم على ما ذكر من عدم حجية الاجماع ولو كان مبناه دليلا مرعيا لانه ظني ولا يحصل القطع بالواقع ان لا يكون اجماع الخاصة ايضا حجة لان مبنى اجماعهم ايضا اما دليل ظني اجتهادية فلا علم فكيف يكشف عن الواقع قلت نعم لو كان حجية اجماعهم من حيث هو اجماع وعدم خطائهم من حيث اتفاقهم فلا شك انه لا يكشف عن الواقع كما هو مبنى اجماع العامة ولكن مناط حجية اجماع الخاصة على الكشف عن قول من يعتبر قوله وهو مطابق للواقع فلا مرج لبد مدار الكشف عن قوله فمتى حصل العلم من اتفاقهم عن هذا القول فلو يجد في الواقع وان لم يكشف عن قوله فلا حجية فيه من حيث انه اتفاق لان العادة لا تستحيل مجرد اتفاقهم مخالفا للواقع ولا عصمة في قولهم ولا عبرة باتفاقهم مع ان علماء الخاصة بناؤهم على الاخذ عما دون العلم لا القياس والاستحسان ولا يتبعون كلما يوافق هوى انفسهم فحصل العلم بصدورا لمجمع عليه عن الماخذ الاصلي ومطابقته لما هو الحكم الواقعي بخلاف مخالفيهم كما عرفت طريقتهم ما ذكرنا في الايراد مع ان المناط عدم تحقق عنهم وعن المعصوم عل تقرير اجمي بما حاصله ان العادة تحيل الاتفاق على القطع بالحكم لا عن قاطع وذلك انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع ولو لا انهم عثروا على قاطع يدل على المنع من المخالفة ما اتفقت كلمتهم على المنع فكان اجماعهم هذا كاشفا عن الدليل على حجية الاجماع من حيث هو وان كان عن ظن ولا دور لان ثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة واعترض بان المجتهد متى غلب على ظنه امر حتى وجب عليه الاخذ به حكم به على القطع لما اشتهر من ان ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم وح فالقطع بالحكم لا يدل على ان المدرك قطعي واورد عليه بان ذلك القطع باعتبار مراعاة قاعدة التصويب لا باعتبار كون الماخذ قاطعا والذي تحيله العادة قطع الكل من دون مراعاة قاعدة التصويب لا عن قاطع ثم اورد على الحجة بانه يجوز ان يكون مستندهم في ذلك ما اعتقدوه دليلا وليس بالدليل كيف لا تتفق كلمتهم على المنع من مخالفة ما اتفقت عليه علماء مذهبهم واي داع للاتفاق اعظم من ذلك مع ان الثقلان ومن يدور الحق معه وسفينة النجاة ومن لا يزال على الحق واهل الحل والعقد خارجون انتهى وملخص الجواب ان الاجماع حجة ما لم يعلم فساد مبناه وعلم صدور حكم عن نفس قوله وكلاهما معقودان في هذا الاجماع لما عرفت فساد مبناه وخروج من يعتبر قوله ومع تسليم ثبوت هذا الاتفاق لا حجية فيه لعدم الدليل على نفس الاتفاق والعادة لا تحيل اتفاقهم عن غير قاطع لما عرفت مع ملاحظة ما ذكر فان العادة غالبا جارية على حصول نحو هذه الاجماعات كما اتفق في الامم السابقة والفرق الضالة ونعم ما قيل هنا ان مرادهم من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صرح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا وغير الاجماع الذي يخطأ ومخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم ع فلا ريب في حقيته ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو لانهم

والا فان

والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه وبدون هذا لا يفيد اجماع جميع العلماء حتى الامامية فمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف ح وان لم يعلم دخول المعصوم ع فيهم فح نقول ان كان موافقة الامامية في القطع في التخطئة بحيث يحصل القطع منهم لكونه قول المعصوم ع فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء المخالف للاجماع المصطلح عندنا اي الكاشف عن قول المعصوم ع لا لاجل قضاء العادة بذلك وبعبارة اخرى بدون حصول القطع منهم لكونه قول المعصوم ع فيمتنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ونظهر الثمرة في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يعلم بكون الامام المنتظر منهم وكذلك في عصر النبي ص مع فرض عدم معصوم اخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستقل دليلا عندنا ايضا فكان عندهم حجة وليس عندنا بحجة لعدم العلم بدخول المعصوم في الاول والعلم بالخروج في الثاني مع انا لو قلنا نسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل نما هض في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطأوا المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعيا يدل على هذا الاتفاق وعمومه وظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة ح على ما ذكروه غير مسموع عندنا انتهى [illegible] نعم يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا التي واما النقل فمن الايات والاخبار اما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية وذلك انه تعالى جمع بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ص ورتب على المخالفة ما رتب على المشاقة من الخزي لان في الدنيا بالتخلية بينه وبين ما تولاه من الضلال والتصلية في الاخرى ويرد عليه وجوه منها ان المشاقة هو ان الملازمة في المشاقة ومخالفة السبيل انما توجهت على من تبين له الهدى وقامت عليه الحجة اذ لا ملازمة فيهما قبل قيام الدليل وظهور المعجز ونحن نلتزم مثله فانا نمنع من مخالفة المؤمنين في كل حكم حكم بعد تبين الرشد فيه لظهور حقيته لا لاتفاق كلمتهم عليه وتوضيحه ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجية الاجماع من حيث هو بل حجيته من جهة ظهور الهدى فيه فاذا ظهر الهدى من سبيل المؤمنين فمخالفه ح لم ما ذكر في الاية في الدنيا والاخرة والا فلا ومنها ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع من المخالفة والمشاقة معا لا على كل واحد منها على حدة وما قيل ان مشاقة الرسول كافية في ترتب الوعيد عليه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيرها اليها ففيه انه كذلك ولكن متابعة غير سبيل المؤمنين ايضا مستقل بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول ص فلا يتم الاستدلال

[illegible]

والعرف يفهم الانضمام فلا معنى للتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما ومنها ان متابعة غير سبيل المؤمنين
لو ترتب عليه ما في الاية منضما الى المشاقة فلا يتم مطلوبهم وان كان منفردا ايترتب عليه ذلك فلا وجه لضم مشاقة
الرسول صلعم فلا مفر عن الانضمام وقد حقق ذلك اوضح الايرادات على الاية وفيه ان الظاهر من المشاقة هو
على قصد المشاقة وكان مشاقة على الاستقلال لا المشاقة اللازمة من مخالفة سبيل المؤمنين لانه غير ظاهر
في المشاقة عرفا فلم يمكن ان يقال ان الظاهر من الاية من تبعية غير سبيل المؤمنين بيان حكم المشاقة واشعار
بان من وردت فيه الاية شاق الرسول في اتباع غير سبيل المؤمنين فبين في الاية ان من شاق
الرسول في ذلك فعليه ما ذكر في الاية وهذا ليس تخصيصا بموردها بل هو بيان لموردها والحكم عام
لمن شاق الرسول صلعم في ذلك فعلى هذا لا يرد ايراد واضح بل في غاية الظهور فيجب فهم العرف من الاية
ومنها ان السبيل حقيقة في الطريق وليس هذا مرادا في الاية فيحمل على المجاز واقرب المجازات هو
مستند الاجماع ومنها ان المراد بالسبيل الطريقة التي استمر عليها المؤمنون من دين الاسلام او
التسليم لرسول الله صلعم لا الحكم الذي اتفق ان اتفقوا عليه ولو ساعة من نهار وان رجع عنه الاكثرون
ومن نظر الى سوق الاية وعرف سبب نزولها واحاط خبرا تحقق ما قلناه من ان المراد بالسبيل
الدين والطريقة وهذا وجه وجيه لان الظاهر من طريقة المؤمنين هي ما كان ظاهرا بين الكل عرفه من
كان خارجا عن الدين بحيث كان مشارا اليه ومحط نظر الناظرين ويختص المؤمنين به ويشاهد
بين الناس ويعرف المؤمن به والا لا معنى للتخصيص بالمؤمنين وهذا اما مخصوص بالضروريات او
ما يقرب منه لا لكل ما يتفق عليه جماعة من المسلمين ويصلح عندهم طريقة بل لا بد ان يكون له ادلة
توعير ومباني جلية قاطعة الصدور عن ماخذها المنيفة ولو عممناه ليشمل ما ينعقد عليه الاجماع لتخصص
لتنقيص على اجماع يعلم فيه دخول من كان قوله حجة ودليلا محكما وصادرا عن المنبع وهو مخصوص باجماع
الامامية فلا [illegible] ينهض حجة لهم منتهض خافتهم ومن الايات قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس وذلك انه اطلق الوسط ولم يرد به حقيقته لانها اخر الامر واما اراد به
وصفهم بالخير والصلاح من حيث ان الفساد انما يسرع الى الاطراف والوسط مكتنف محفوف او لان العادة
جارية بوضع النفيس وسطا لانه مطمح الانظار كما في واسطة العقد ومن هنا يحمل في القوم وسطا اذ
بالعدالة فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة ومن عدله الله تعالى يكون معصوما عن الخطاء فقولهم حجة
وفيه اولا ان المراد من الجمع ام هو قوله شهداء اما افرادي او مجموعي اما الاول فلوضوح فساده باعتراف الخصم لان الاخر
عدم صدور الخطاء من كل واحد منهم ولا يقول به الخصم مع انه مخالف للوجدان والضرورة واما الثاني فلوضوح فساده ايضا
لان الشهادة تصدر من كل واحد منهم وعدالة الكل لا ينفع لجواز شهادة كل واحد لان اللازم
في الشهادة عدالة كل واحد من الشهود مع انه ظاهر في الافرادي ولو سلم لا يتم قبول شهادة الكل لصدق الاول

يعلم بمعرفة كثيرا ما

عليهم

عليهم مع انهم لا يقولون به وثانيا ان الشهادة انما هي في المرافعات لا الفتاوى فلا يثبت المدعى بل لا يفيد
وثالثا ان العدالة شرط في اداء الشهادة لا التحمل والظاهر من كونهم شهداء على الناس على اعمالهم ليشهدوا عليهم
في الاخرة فلا يثبت به المدعى ولكن هذا الايراد خلاف الظاهر لان قوله تعالى جعلناكم ظاهر في جعلهم عدلا ابتداء
لا في الاخرة ولكن يرد عليهم الايرادين الاولين والاول يدل على كون المراد ما هو المعتبر عند الخاصة وهو
ان الشهداء هم الائمة حيث في تفسيرها اخبار كثيرة او عينا استفاضتها عنهم ع ايانا عنى الامة الوسط
نحن شهداء الله على خلقه وحجته في ارضه نحن عنى المجاز مثل وما عنى المجاز قال اوسط الا عنى الينا يرجع
الغالي وبنا يلحق المقصر اظننت انه عنى بها جميع اهل القبلة كيف يقبل الله يوم القيامة شهادة من الامم شهادته
من لا يقبل شهادته في الدنيا على صاع من تمر او حزمة بقل كلا لا يشهد على الناس يوم القيامة الا النبي
والا ئمة ع انما عنى خير امة اخرجت للناس واطلاق الامة على الجماعة غير غريب كما قال تعالى ومن ذريتنا
امة مسلمة لك وامة من الناس يسقون وانهم يشهدون على عبادهم من اطاع ومن عصى والرسول عليهم
بالتحمل والاداء وبينها دعوة ابراهيم فانهم دعوته ومنها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر ويرد عليها ما يرد على الاية السابقة ومنها قوله تعالى وان تنازعتم في
شيء فردوه الى الله والرسول صلعم فانه مفهومه عدم وجوب الرد عند عدم التنازع فكان اتفاقهم حجة وفيه
اولا ان الظاهر من التنازع في المرافعات ولو عممناه ليشمل الاصول والامور العرفية وما للعقل مدخل
فيه وحل ولتنظم لان الغالب وقوع التنازع فيها وعلى التقديرين لا ينصرف الى الفتاوى وثانيا انه لا
نزاع في عدم وجوب الرجوع عند اختلاف الفتاوى لان المراد اما قبل الفحص عن الدليل في الحكم فلا يجوز
العمل ولو اتفقوا على الحكم واما بعد الفحص فلا نزاع في جواز عمل كل مجتهد بما ادى اليه اجتهاده وان خالف
كل واحد مع الاخر فليس للاية مورد وثالثا ان عموم الجمع في تنازعتم ورد ما افرادي فاذا تنازع كل
واحد مع الاخر يجب الرد والا فلا وفيه هذا خلاف ظاهر فهم العرف بل اذا تنازع جماعة مع جماعة بل واحد
في مصداق الاية عرفا ورابعا ان عدم النزاع لا يلزمها الاتفاق لاحتمال سكوت المخالفين للاتفاق فيلزم حجية
اجماع السكوتي مع انهم اختلفوا فيه اللهم الا ان يدعى ان النزاع المراد فيه هو الاختلاف لا التشاجر والتنازع
فسكوت الساكتين لا يدل على عدم المخالفة حتى يكون حجة ولا بين في ثبوت الاجماع من العلم بعدم المخالفة
وخامسا ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل لما كان من احتمال ان عند
كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل واورد عليه بان المراد ان كان قبل الفحص فلا حجية عند النزاع
بالاتفاق فلا يكفيهم شيئا وان كان بعد الفحص فنزاعهم لا يوجب الرد لجواز عمل كل بما عنده فلا معنى لتسليم الحجية الاستدلال
فاجاب عنه بهذا الجواب فان قلت ان الاية خطاب الى المشافهين ولا يجب عليهم الفحص فالمراد الرجوع عند التنازع
قبل الفحص فاتفاقهم حجة لعدم وجوب الرد ويتم الحجية بالنسبة الى الغائبين بعدم القول بالفصل لان من قال بالحجية

ويرد عليها ان العدالة يجتمع مع عدم صدور الخطيئة لا الخطاء فلا يثبت المدعى

الاية على حجية الاجماع قال بحجية الاجماع ومن قال بعدم الحجية الاية ورد لا ينها قال بعدم حجية قولهم ثبت بالاية واما وجوب الفحص
للغائبين ثبت من الخارج فتقييد الاية بالنسبة اليهم دون الحاضرين قلت على ما ذكرت يلزم وجوب رجوع
الغائبين عند التنازع بعد الفحص الى الله والرسول صلعم كما يجب على الحاضرين قبل الفحص وانه بديهي البطلان لجواز عمل كل
بما عنده فان قلت ان المراد من وجوب الرد عند التنازع بعد الفحص وعدم وجوبه عند عدم التنازع انما
هو بالنسبة الى المطلع على التنازع والاتفاق من غير المجتهدين من العوام وفي المسئلة يجب عليه الفحص والرجوع
الى مواقع ادلة الحكم واستنباط الحكم منها لا يقبل قول المتنازعين ولكن لو وجدهم متفقين فلا يجب عليه
الرد بل ياخذ بما اتفقوا عليه فاجماعهم حجة قبل الفحص على الغير واختلافهم يوجب الرد بالنسبة الى الغير وما عندهم
كاف لانفسهم لا للغير فلا مخالفة للاتفاق قلت اولا انه مخالف لظاهر الاية لفهم العرف لان الظاهر وجوب رجوع
المتنازعين الى الله والرسول صلعم لا غير المتنازعين كما ادعيت وثانيا ان هذا يوجب التفكيك لرجوع الضمير
في تنازعتم الى المتنازعين والضمير في ردوا الى غير المتنازعين من المطلعين على التنازع فان قلت ان الضمير
للمجموع وكان المقصود في كل منهما بعضهم فلا تفكيك قلت هذا مخصوص بالدليل ومجاز بلا قرينة فلا يصار اليه
وما هو الظاهر منه هو الحجة وهو رجوع المتنازعين لا غيرهم لفهم العرف كما عرفت فالتفكيك باق بحاله فتدبر
واما الاخبار مثل الخبر المشهور المروي عن النبي صلعم لا تجتمع امتي على الخطاء وما امر على الضلال وسئلت الله ان
لا يجتمع امتي على الخطاء ابدا فاعطانيها ولم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء ولم يزل طائفة من امتي على الحق حتى
تقوم الساعة وفي اخر حتى يجيء المسيح والدجال ويد الله على الجماعة وقاصر فلا يبالي بشذوذ من شذ
ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية ومن خرج عن الجماعة قدر شبر خلع ربقة الاسلام من عنقه
وقوله عليكم بالسواد الاعظم قالوا وكل واحد منها وان لم يكن متواترا لكن الغرض منها متواتر
وقد اورد عليها بوجوه الاول منع تواترها لانا وجدناها في كتاب او كتابين فهي احاد لا يجوز التمسك بها
الثاني لو سلمنا تواترها بالنسبة الينا فنمنع التواتر في كل واحد من الطبقات وفيه ان هذا شرط في التواتر
اللفظي لا المعنوي وما نحن فيه من الثاني فاللازم حصول التواتر بمجموع الرواة من حيث المجموع في جميع الطبقات
لا التواتر في جميع الطبقات في كل واحد منهم اللهم الا ان يدعى تواتر كل واحد من الطبقات بالنسبة
الى مجموع الرواة الا ان ذلك خلاف ظاهر كلامه حيث قال ولكن انما تكون متواترة اذا كان كل واحد
منهم ناقلا لما عن تواتر وهكذا في سائر الطبقات الى عصرنا الثالث عدم اتحاد معانيها لان الاربع
الاول يدل كل واحد منها على امتناع الضلال والثلاثة على امتناع الخطاء فان دل على الخطيئة يتحد مع الاول
فالخطاء ويعم الاجتهاد ليس بخطيئة ولا ضلال والا تحقق الاختلاف في المعنى وباقي الاخبار يدل على امتناع
الباطل على طائفة فلعلها من لا يعتبرون خلافهم الرابع انه لو اتفقت الجميع فالحجية الكشف عن كلمة الطائفة
المحقة وتلك طريقتنا الخامس ان الاخبار الاخر تدل على حجية المشهور وهم لا يقولون بذلك السادس

ان المراد

ان المراد نفي الخطاء والضلال في الدين لا في كل حكم السابع ان مقتضى ما ذكر الحجية باتفاق جميع الامة وهم لا يبالون بمخالفة
الناد ورد مخالفتهم المنصوص من الله ورسوله صلعم ولا يعتبرون الكفرة من الامة كالمجسمة وكان العوام والشيعة
ولو اعتبر واعتضد الاخبار ويقتضي عموما لا العصمة الاثرية بل كشفهم عن مقالة صاحب الشريعة ودعوى
اصحاح علماء الاعصار بالاجماع دعوى لا ان يرد الى العقل كما في التفسير الثالث واستبعاد خطائهم
باجمعهم قياس الاحكام الماخوذة من المدارك الظنية بالامور العادية والعقلية وبينهما فرق في حكم العقل
والعادة والتعميم اجماع الشيعة الى مسلكهم غير جميل لان مدار الشيعة اجماعهم على دخول المعصوم وهم
لا يقولون به مقدار دعليهم ايضا بان الظاهر من الاجتماع هو التجامع الارادي لا محض التوافق اتفاقا فلا يثبت
حجية جميع الاجماعات الا ما اجتمعت ارائهم على سبيل الارادة الاجتماع واختيار موافقة الاخر وتتميمه
بالاجماع المركب لعدم الفصل بالفصل بين اجماع الارادي والاتفاقي دور لان هذا ايضا فرد من الاجماع
وبعد انت مستند اثبات مطلق الاجماع وبعد اثباته يثبت هذا الفرد من الاجماع فيلزم اثبات هذا
الفرد بنفسه وهذا واضح وايضا بان لام الخطاء جنسية لما حققنا سابقا ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم
على جنس الخطاء وان كان خطاء كل واحد منهم مخالفا لخطاء الاخر نوعا وذلك يوجب عصمتهم وهم
لا يقولون به وهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم ع ولو ادعى انهم اتحاد فرد الخطاء
من لفظ الاجتماع بان يختاروا فردا منها كما لو زنا مثلا فاجمعوا عليه صواب فهو تقييد بلا دليل
وفيه ان بعد تسليم فهم ذلك من لفظ الاجتماع فهو دليل التقييد الا ان يمنع فهم ذلك منه فتم غم قال
نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية فيفيد العموم لكنه ايضا معنى
مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجتماع بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع
الامة لا يحصل على ما هو خطاء عندهم الا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء ولذا الاول ان المعنى
في الخطاء كونه خطاء ثابتة قبل الاجتماع فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا
عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية
ومراده من قوله وان قلنا يعني ان الخطاء موضوع للامور النفس الامرية المعلومة فحينئذ يعلم خطائه
فليس بخطاء مثلا او ان ما هو خطاء في نفس الامر لا يجتمعوا عليه بالارادة وان اجتمعوا عليه اتفاقا فتدبر
وقد اورد عليهم الاستاد سلمه الله بان اجماع الكل من حيث المجموع لو كان موجبا للامن من الخطاء فيلزم حجية
اجماع الامم السابقة ايضا لعدم جواز تخلف المعلول عن العلة فليس السبب اجتماع الكل من حيث هو بل من
حيث اشتمالهم دخول المعصوم ع وهو بامون من الخطاء فامن الامة عن الخطاء لذلك في جميع الازمان
والامم السابقة وان استووا في الخطاء ايضا لعدم خلو الارض عن الحجة ولكن غير موجود فيهم الحجة في جميع الازمان
لحلولهم عنه في هذه الازمان فظهر وجه الاختصاص بهذه الامة وربما ترده بعضهم على وجه الترديد
والحصل العقلي بان عدم اجتماعهم يحتمل ان يكون من جهة نفس الاجتماع كما يدعيه الخصم ويحتمل ان يكون من جهة

فانه كانت الامم السابقة ايضا كما ان ثبوت الحجية في الامم السابقة كلها الا واحد منهم خالية عن الحجة فلا خطاء منهم عن ما مر فلا الاختصاص ليس بحاصل اذ الازمنة ومشاركة امه للامة لا يلزم من ذلك الاختصاص لانه ينبني في الاختصاص واحد منهم

فتدبر منه

استماله لدخول المعصوم اما الاول فلا اختصاص له بهذه الامة لان الاجتماع يحصل بغير هذه الامة ايضا كما عرفت آنفا
فان قلت ان الثاني ايضا لا اختصاص له بهذه الامة لوجود المعصوم في كل الازمان فلذلك وجوده في
هذه الامة داع على عدم نسخ هذه الملة بخلاف الامم السابقة لخلوهم عنه في هذه الازمنة لخلوهم عن الحجة
اقول ويمكن ان يمنع الحصر لاحتمال مدخلية خصوصية هذه الامة في العصمة كما يرشد اليه قوله ص سألت
الله ان لا تجتمع امتي على الخطاء وايضا فاعطانيها فلو كان من جهة وجود حجة معصوم فلا يحتاج الى السؤال
لان الله لا يخلو الارض عن الحجة فاشار بالسؤال ان يعطي الله هذه الامة مالم يعط الامم السابقة وهو
عصمة الامة عن الاجتماع حيث لم يكن لغيرهم من الامم السابقة فهذا الايراد غير وارد عليهم والجواب
ان الاتم عصمة الامة بل الحديث يحتمل ارادة ما ذكرت ويحتمل ما صرنا اليه من اشتمال الامة للمعصوم واذا
جاء الاحتمال بطل الاستدلال لو لم يتحقق الاجتماع من جميع الامة لم يتحقق عندنا لما صرنا اليه مع ما ورد عليه
مما سبق من الايرادات واما دعوة الرسول ص لا يحصل الوصية فيه ما ذكرت بل يحتمل ارادة عصمتهم
من حيث اشتماله للمعصوم ع وكان الغرض عدم نسخ ملته كما نسخ الملل السابقة فاذا لا ينسخ فيكون
المعصوم منهم دائما فلا يجتمع اجتماعهم على الباطل ابدا واما الملل السابقة فلما نسخت وقع اجتماعهم
على الباطل في هذه الازمنة مع انه خبر واحد لا يتم به الاستدلال كما عرفت وبالجملة هذه الاخبار لا تنهض
لهم دليلا اما من اجمال بعضها واما من ظهور بعضها فيما ذكرنا مثل قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق
حتى تقوم الساعة بناء على كون الطائفة اسما للكل لا تزال كما هو الظاهر دون جزء الانسان ولذلك استدل به
لذلك جماعة من المحققين وكذا من في رواية اخرى حتى يجيء المسيح والدجال وهذا ايضا يؤيد ما ذكرنا انفا
وقد جاء في المستفيض ما يدل على من عاما صرحها بان الامة ستفترق الى ثلث وسبعين واحدة منها ناجية
والباقي في النار مع ان الامة تصدق على الجميع فلا بد من اعتبارها مع انهم يرفضون الشيعة
ومن ظهر كفره وان كان مدارهم على اعتبار الناجية منهم فلا بد ان يرفضوا اثنين وسبعين منهم
وان كان مدارهم على خروج من يدعى فساد مذهبه فلم يبق فرقة الا وينسب احد بالكفر اما ظاهرا
واما مآلا وان كان مدارهم على خروج من ظهر فساد مذهبه فكيف يرفضون الشيعة مع انهم اقرب
الى النجاة لتمسكهم بالثقلين وسفينة النجاة ومن هنا يظهر فساد مذهبهم وطريقتهم ويظهر صحة ما صرنا اليه
مع ان بعد ملاحظة بعض الاخبار الظاهرة او الصريحة في حجية ما ذهب اليه الخاصة يكشف المراد من
الاخبار التي كانت مجملة في ذلك لان بعضها قرينة للبعض فلا يبقى تامل في ظهور المرام وما
ذكرنا يظهر ان المخالف يلزمه الاعتراف بحجية الاجماع من حيث اشتماله على امام معصوم عليه السلام
وليس للهيئة المجموعة مدخلية في الاعتصام عن الخطاء كيف وقد ثبت بالادلة العقلية والنقلية
عدم خلو العصر من امام معصوم فحجية الاجماع بهذا الوجه معلومة واما حجيته من جهة اخرى بل ابطله
ذلك فغير معلوم وعلى المدعي اثباته مع ان الاخبار الخاصة ايضا مستفيضة ومتواترة في حقيقة المرام والله الموفق

ويؤيد ما ذكرنا قوله ص ابدا ويحتمل غير ذلك لان لا حاجة الى ذكرها

جرى

اذا افتى الاصحاب بحيث لم يبلغ حدا يكشف بنفسه عن رأي الامام فهل هو حجة ام لا والتحقيق
ان له صورا منها شيوع القول عن بعض مع سكوت الباقين من غير انكار ومنها ظهور عدم الخلاف وهو
يبلغ حد الشهرة ام لا ومنها الظن بالخلاف وهو ايضا ينقسم الى القسمين ومنها عدم ظهور الخلاف وهو
ايضا كسابقيه له صورتين ومنها ظهور الخلاف وهو ايضا كسابقيه في التقسيم وكل هذه الصور سوى الاولى
اما يكشف عن رأي الامام ام لا فالاول خارج عن البحث وداخل في الاجماع وقد مضى الكلام فيه والثاني
اما يحصل منه الظن برأي الامام ام لا فالاول يسمى اجماعا ظنيا والثاني اما مع وجود المخالف ام لا والثاني
الاول يسمى شهرة على ما هو الظاهر على ما حكي عن بعضهم والكلام هنا يقع في مقامات ثلثة الاول
في الاجماع السكوتي وهو ان يفتي جماعة بعض المجتهدين ويشاع بين الباقين ويسكتوا عن ذلك من غير
انكار له وقد وقع الخلاف في حجيته بين العامة ولم ينقل الخلاف في عدم الحجية عن الاصحاب فقيل
بالحجية فقيل وكذلك العامة بعد استقرار المذاهب اذ لا عادة بانكاره عندهم فلم يكن السكوت
دالا على الموافقة فلم يكن حجة واما قبل استقرار المذاهب عند البحث عنها والنظر فيها فقيل انه اجماع
على الاطلاق لان السكوت دال على الرضا لقضاء العادة بالانكار بما ليس بحق وان كان من مثل
النساء على الفقهاء كانكار المخدرات على عمر في منع مغالات المهر وقيل باشتراط انقراض العصر على
عدم الانكار اذ الاستمرار دليل على عدم مانع في الانكار فان المانع العادي كالمحابات والتوقف
وعدم النظر لا يستمر عادة فالاستمرار يضعف احتمال المانع ويشهد على الرضا وقيل انه اجماع ان كان
القول في الفتيا لان العادة جرت بالبحث عنها وان كان في الحكم فلا وقيل انه حجة وليس باجماع
لاحتجاج الاصحاب بمثله قديما وحديثا ولاستدلال العلماء بالقول المنتشر للصحابة من غير نكير اذا لم يعرف
له مخالف وقد اورد عليهم بعض القائلين بحجية الظن المخصوص اما على الاول فبان المراد ان كان الدلالة
على الموافقة قطعا فلم تتم لاحتمال كون سكوتهم لعدم اجتهادهم او توقفهم او ترددهم او لاعتبارهم تجديد
النظر او عدم الداعي على اظهارهم او لمكان تقيتهم كما عن ابن عباس في مسئلة العول حيث انكره بعد
موت عمر وما منعه من كان يخوفه عن بوادره وان اراد الظهور في الاكثر فهو شهرة او ظن غير معتبر وبه يظهر الجواب
واما على الثاني ان ضعف الاحتمال لا يوجب القطع بل اقتضاء الظن وهو غير المطلوب واما على الثالث
ان الفرض قبل استقرار المذاهب والفتوى والحكم سيان حينئذ لان انكار الحكم انكار للفتيا وفيه نظر
واما على الرابع فان الاول منه تم ولذا اختلف العلماء فيه والثاني منه من حيث كونه قول الصحابة لا باعتبار
كونه سكوتيا فانهم ياخذون قول الصحابة حديثا وان سلمنا فانه مردود اذ اقتضاه ان الناس صنفان
مجتهد وساكت وذلك اول البحث ولم يستدل به لاحتجاج من الكل حتى يكون اجماعا حقيقيا ودليلا قطعيا
واما اصحابنا فالمعروف عندهم عدم الحجية لان مدارنا على القطع بدخول المعصوم ولا نسكت في من
فتاوى العلماء في الغيبة باتفاق الكل ولا اتفاق بيننا فتامل لكم بعض الماضين وسكوت الباقين

جمع بادرة وهي مبادرة ما يبدو من غير نظر وفكر

[illegible]

وعدم تعرضهم للحكم ليس من هذا الباب لعدم العلم بعلمهم في الفتيا ولا في السكوت لجواز وقوع الانكار
من غير المعلومين او المعلومين غير المصنفين او منهم ولم يرسموه وكلا الامرين شرط في السكوتي
ومرادهم من قولهم بلا خلاف الاجماع تعبيرا عرفيا او اطلاقا للازم وارادة الملزوم والسر في الاجماع
ان المعلوم اتفاق المعلوم ثم استعلام حال المجهول منه لعدم ظهور الخلاف او ظهور خلاف لا يزاحم
دخول المعصوم والكشف عن قوله فان قلت ان عدم العلم بالخلاف لا يستلزم العلم بالوفاق وفرق
بين ما سكت عنه الباقون وما علم من الفتاوى وظهور الدليل ان الكل حاكم به او الجل الكاشف
كاشف عنه انتهى والتحقيق ان السكوت اما يحصل منه العلم بالوفاق من القرائن والحالات كما انا نقطع
ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير او نحو ذلك من القرائن فهو حجة واجماع ان
كشف عن رأي المعصوم ع واما يحصل منه العلم بالوفاق مع عدم الكشف فان حصل منه الظن فهو حجة
ليس اجماعا على القول بحجية الظن المطلق واما ان يحصل منه الظن بالوفاق مع حصول الظن بالحكم فهو ايضا
حجة على القول به وان لم يحصل منه الظن بالوفاق فاما ان يحصل منه الظن بالحكم لكثرة القائلين ام لا
فالاول حجة على القول به والثاني ليس بحجة بالاتفاق وبالجملة المدار على الكشف على القول بعدم حجية
مطلق الظن في الحجية وعلى حصول الظن على القول الاخر فان حصل العلم بالكشف فهو اجماع وان لم يحصل
فهو حجة وان لم يحصل منه شيء منهما فليس بحجة اجماعا اتفاقا وليس الحجية في مجرد فتوى بعض وسكوت الباقين
المقام الثاني في بيان حكم باقي الاقسام المذكورة سوى الشهرة ولنذكر بعضا منها ثم يعلم حكم الباقي
اما عند عدم ظهور الخلاف فقد عرفت سابقا ان الشيخ ذهب الى حجيته والحقه بالاجماع حيث حكي عنه في
العدة انه اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول وعلى فساده
وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع لانه لو كان قول المعصوم ع مخالفا لوجب
ان يظهره والا لكان قد اخل بالتكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك انتهى وهذا اخص
مما نحن فيه بل الكلام هنا فيما اعم من قول واحد واكثر وظاهر كلام الاقتصار على قول واحد وان احتمل
الاعم وايضا اعم من وجود ما يدل عليه ام لا وعن الشهيد في الذكرى انه قال اذا افتى جماعة من الاصحاب
ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين الجزم بعدم دخول الامام وهل هو حجة
مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على
الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير
من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد
له مع ان الظن وقوفهم عليه وانهم لا يفترون ما يعلمون خلافه انتهى وقال في القوانين فاما لو افتى
جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما وقال السبزواري
في المفاتيح بعد نقل عبارة الشهيد وما صار اليه في غاية القوة مع حصول الظن بذلك انتهى

العلم او ح

واما ظهور

واما ظهور عدم الخلاف بان يظن به فهل هو حجة ام لا فقد صرح بالحجية السيد في المفاتيح ناقلا القول به عن والده ايضا
لاصالة حجية الظن خرج منه الشهرة في صورة وجود المخالف وبقي هذه الصورة تحت الاصل وهذا الكلام مبني على انصراف
لفظ الشهرة في كلام الاصحاب الى صورة وجود المخالف واما بناء على اطلاق كلامهم الشامل لصورة وجود المخالف
فاللازم على السيد القول بعدم حجية هذه الصورة ايضا كما اشار الى هذا الاحتمال ايضا في المفاتيح ولا يخفى ان
بعد القول بحجية مطلق الظن يلزم القول بحجية جميع الاقسام المذكورة في الباب لو افادت الظن والقول بان
المشهور على عدم حجية الشهرة يأتي الكلام فيه ان شاء الله ولا فرق بين كثرة القائلين والقلة كما يظهر من ما حكي
عن الشهيد حيث قال بعد ما نقلنا عنه ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب
يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته
انتهى وكلامه ناظر الى صورة الاولى ولذلك قال مع عدم المعارض وعند اعواز النصوص وان احتمل ارادة عدم
معارض من النصوص كما يشير اليه قوله الثاني ولكن السيد في المفاتيح ذكر كلامه في عنوان فتوى جماعة مع عدم
ظهور المخالف ولم يكن يبلغ حد الشهرة ولا يبعد استنباط ذلك من كلام الشهيد ايضا حيث قال ولا فرق الخ
وبالجملة المدار في حجية ما ذكرنا في صورة عدم العلم بدخول المعصوم وان ظن به انما هو على افادة الظن
على القول بحجيته وان لم نقل به او لم يحصل منها الظن على القول به فلا حجية فيها هذا اذا لم يعارضه ما هو
اقوى منه والظاهر ان القائلين بالحجية ايضا مدارهم على ذلك كما يظهر من كلام الشهيد حيث قال لان
عدالتهم تمنع من الاقتحام الخ لان هذا ليس دليلا شرعيا بل يفيد منه الظن وايضا يظهر من صاحب المعالم
عند رده على الشهيد بعد ذكر ما نقلنا عنه وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد
الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون انتهى ومراده نفي افادة الظن
من ما ذكره الشهيد لاحتمال خطائهم في الاستنباط فلا يحصل الظن بوجود الدليل ولكن ان كان مراده
ما ذكرنا فلا ينفي الاحتمال افادة الظن لان المظنون عدم الخطاء لانه الغالب في نحو المقامات التي كثر
القول به وان اراد نفي حصول العلم بوجود الدليل فالظاهر ان الشهيد لم يدع ذلك كما لا يخفى وقد صرح
السيد في المفاتيح بان المدار على الظن كما نقلناه عنه وقال الفاضل في القوانين بعد نقل كلام الشهيد وصاحب
المعالم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية لو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما
اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى انتهى ويصرح به في مقامات متعددة
وكيف كان لو ثبت حجية مطلق الظن وحصل الظن من فتاوى الاصحاب لو ظهر لنا عدم الخلاف او ظننا بعدمه
او ظننا موافقة المعصوم ع لهم او ظهر المخالف قليلا او كثيرا ولو لم يبلغ حد الشهرة ولو كان القائل من المتأخرين
او من المتقدمين فالحق القول بالحجية وان لم يحصل منها الظن او حصل ولم نقل بحجية مطلق الظن فلا حجية فيها
لعدم الدليل عليها واما قول فقيه واحد او فقيهين مع عدم ظهور المخالف او ظهور عدمه فسيأتي الكلام فيه ان شاء الله

لان المشهور عدم حجية الشهرة ح

المقام الثالث في بيان حكم الشهرة وهي ما اذا افتى جماعة كثيرة من المجتهدين في مسئلة فتوافقوا على حكم واحد ونقل من جماعة اعتبار وجود المخالف وعدم وجود الدليل لا اصل القولين لكن اطلاق عبارات القوم [illegible] ذلك ولكن لا يبعد دعوى ظهور كلامهم في ذلك لما ادعاه السيد في المفاتيح انصراف اطلاق الشهرة في كلامهم الى صورة وجود المخالف وعرفوها بذلك الخ وكيف كان اختلفوا في حجيتها كونها صالحا للحجية ودعى منه على قولين والمثبتين صرح جم العلامة في المختلف والشهيد وجماعة [illegible] والاكثرون على ما حكي عنهم والسيد في المفاتيح والفاضل القمي واستادنا الشريف ولهم وجوه منها الاخبار الدالة على ذلك كمرفوعة زرارة عنه ابي جعفر قال فيه خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر ومقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله وفيه فقال ينظر الى ما كان من رواياتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فان [illegible] الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه اذ الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى واورد عليه اولا بضعف السند فيهما والاعتماد على توثيق الشهيد لعمر بن حنظلة اشكال وتلقيه بالقبول حتى اشتهر بمقبولة لم يبلغ حد الاجماع والشهرة بذلك لا ينفع في المقام وثانيا بمنع الدلالة لان المعنى خذ الحديث المشهور بين اصحابك لا مطلق الشهرة وليس هذا تخصيصا بالمورد بل تخصيصه به مثل السوال عن نجس الماء ويجاب بما كان كرا لا ينجس فان المعنى ما كان من الماء وقد كرا لا ينجس وغير الماء كالمضاف والجامد خارج عن العموم لان العموم مخصص بغيرها واما المجمع عليه فلا دلالة فيه على ذلك لان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشهور على ما بلغ حد الاجماع ولو حمل على المشهور يعتريه السياق فليس يضايقه ذلك لاحتمال ارادة الحديث المشهور دون المشهور مطلقا ولانا نقول ان المراد اذا كان الخبر مشتهرا فلا بد من تقدير لفظ نقله فيكون الفتوى والحكم فلا يمكن ارادة الكل لا يخفى باخراج الخبر عن مورد الرواية فلا بد ان يكون المراد الخبر لا غير وعلى تقدير حمل الموصول على الخبر لا يشمل الخبر المشتهر فتوى عظيمة لم يكن المراد منه ما اشتهر بأي معنى كان ولو كان الخبر الذي اشتهر الفتوى عظيمة وكان الخبر ضعيفا كالمرسل مقتضى الرواية ولا قائل بالفرق بينه وبين الشهرة الخالية عن الخبر لان المناط الحجية الاولى نفس الشهرة وليس للخبر تأثير في الحجية لان المتبادر من اشتهار الخبر اشتهار نقله فلا يشمل عنه ولو سلمناه يمنع عدم القول بالفصل بل القول به موجود ورابعا لو سلمنا العموم في الرواية فيقع التعارض بينها وبين الايات الناهية عن العمل بالظن وبينهما عموم من وجه لان الرواية خاص باعتبار اختصاصها بالشهرة وعام باعتبار شمولها لمادة الشهرة البالغة حد الاجماع والايات تشملها باعتبار شمولها للظن خاص وباعتبار شمولها للظن الحاصل من بعض افراد الشهرة والحاصل من غيرها كالحاصل من القياس عام فيمكن تخصيص كل من العمومين بخصوص الاخر ولا ترجيح فيتوقف فيسقط الاستدلال مع ان الترجيح مع العمومات الناهية عن العمل بالظن

لكثرتها وقطعية سندها وموافقتها للاصل وكونها دالة على تحريم العمل به ولا كذلك الخبر لعدم قطعيته وعدم موافقته للاصل وقلة عدده وعدم دلالته على الحرمة بل على الوجوب وقد ثبت عند بعض ان رفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وفيه نظر كما لا يخفى ومنها ان الظن الحاصل من الشهرة اقوى من الظن الحاصل من ظواهر الكتاب واخبار الاحاد كالصحيح والحسن والموثق ومراسيل ابن ابي عمير فالعمل بالشهرة اولى لانها اقوى ظنا واورد عليه اولا بعدم تسليم كون المناط في حجية ظواهر الكتاب واخبار الاحاد افادتها الظن لجواز كونها اسبابا شرعية كاليد والاستصحاب وتنظر فيه بعض الاساتيد بان الظاهر من القائلين بحجية ما ذكر ان المناط هو ذلك لا غير بل لو ادعى العلم بان كل من قال بالحجية قال بان المناط ذلك لم يبعد وفيه نظر لان القائلين بالظن منها او ظواهر الكتاب لا يقولون به وكان المعتبر عندهم العلم وافادة الظن لكن مع حصولها بما ذكر بالخصوص فيقولون بالظن لا مطلقا فالقائل موجود وثانيا بمنع ثبوت حجية الظن الحاصل من الشهرة ولا بحجية ظن غيرها من الخبر الدال على حجية خبر الواحد وتنظر فيه ايضا بالمنع وبعد التسليم عدم اشتراط دلالة اللفظ على ثبوت الحكم في الفرع عليه ثبوته في الاصل في القياس بالطريق الاولى ثم تامل فيه وثالثا ان الاولوية معارضة مع العمومات الناهية عن العمل بالظن وتنظر فيه ايضا بان الاولوية اخص ورابعا ان الاولوية معارضة بالاولوية بما دل على حرمة القياس الذي اقوى ظنا من الظن الحاصل من الشهرة والترجيح فيتوقف ثم ادعى ترجيح الاخير بوجهين لا وجه لهما وخامسا ان الاولوية لا يثبت حجية مطلق الشهرة حتى للمعارضة لظواهر الكتاب وكان ظنها اضعف من الظن الحاصل من ظواهر الكتاب فالدليل اخص من المدعى واورد عليه بعدم القول بالفرق بين اقسام الشهرة في الحجية فتامل فيه ومنها ما حكي عن الذكرى بانه قال الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو وهم وان اراد في الحجية فقريب لقوة الظن في جانب الشهرة واورد عليه بالمنع من كون الشهرة مفيدة للظن بالحكم الواقعي وللظن بوجود دليل معتبر عليهم ثم ذكر كلام الشهيد في كتاب الرعاية وحاصله ان الرواية الضعيفة اذا كثر تدوينها وروايتها وان كانت بالفاظ متفاوتة وافتى بمضمونها في كتب الفقهية يجوز العمل بها لقوة الظن الحاصل منها بصدق الراوي في جانب الشهرة ثم تنظر فيه وحاصله انا نمنع افادة الظن من مطلق الشهرة بل المفيدة منها للظن ما كانت متحققة قبل زمن الشيخ وليس الامر كذلك لان قبل زمن الشيخ كان العلماء بين المانع من خبر الواحد كالمرتضى والاكثر على ما نقله جماعة وبين جامع الاحاديث من غير التفات على تصحيح ما يصح ورد ما يرد وكان البحث عن الفتوى مجردة لغير الفريقين قليلا جدا فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق ولما عمل الشيخ بمضمونه جاء من بعده من الفقهاء واتبعه منهم عليها الاكثر تقليدا له الا من شذ منهم ثم طال الكلام فقال ان ممن اطلع على ذلك الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة ثم نقل كلام السيد في كتابه البهجة لثمرة المهجة ثم قال وقد كشف لك بذلك بعض الحال وبقي الباقي في الخيال وانما يتنبه لهذا المقال من عرف الرجال بالحق ويتنكره من عرف الحق بالرجال انتهى ملخصا ثم قال انه

في المعالم في رد دعوى الشهيد حصول الظن من الشهرة ان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده ثم استشهد به كلام والد المعاصر بما قال في المعالم ثم قال ثم لو سلمنا انهم اعتمدوا فيما افتوا به على الدليل لكن لا نسلم ان كلما يعتقدونه دليلا دليل في الواقع واختلاف الاصحاب في الادلة الشرعية غير عزيز لتجويز بعضهم العمل بالقياس مطلقا وبعضهم التفصيل بين اقسامه وبعضهم يمنع العمل بخبر الواحد مطلقا ومنهم من يفصل بين اقسامه ومنهم من يجوز ومنهم من يمنع حجية الاستصحاب ومنهم من يعتقد حجيته ومنهم يجوز العمل بالشهرة ومنهم من يمنع منه ولا يكاد يحصل اتفاق جماعة في جميع المسائل الاصولية والادلة الشرعية ثم طال الكلام فقال والانصاف ان منع حصول الظن القوي من الشهرة غالبا بعيد في الغاية نعم قد يتفق عدم حصول الظن منه باعتبار معارضة امر خارجي ولكن ليس الكلام فيه بل فيما يفيد الظن ولا ينبغي انكاره ولا يبعد دعوى الحاق ما لا يفيد به باعتبار عدم القول بالفصل ثم هذا انتهى ولا يخفى ما في كلامه وكلام الشهيد ما فيه لان ما ذكره من حصول الظن بالدليل المعتبر من الشهرة غير المنع لعدم المحال لانكار حصول الظن بوجود الدليل من الشهرة وان كان مراده من الانصاف ذلك فنعم الوفاق وكذلك اختلاف مذاهب القوم يوجب احتمال اختلاف مداركهم في الحكم وهذا لا ينافي حصول الظن بالدليل سلمنا عدم حصول الظن بوجود دليل واحد في الحكم لكن لا ينقص عن حصول الظن بالحكم الواقعي مع اختلاف المدارك فلا يتم سند المنع والانصاف ما انصف اخيرا واما كلام الشهيد الثاني ففي غاية الضعف لما ذكرنا سابقا ان عدالة العلماء وورعهم وتقويهم وشدة جدهم وجهدهم وتحرزهم في المسائل يمنع عن ذلك حاشاهم هذا اجتراء وافتراء عليهم كيف وينعون المقلدين عن تقليد الموتى وهم يقلدونهم مع جواز نقلهم انهم لحمى هذا هدم لبنيان الشريعة وتضييق لنواب الائمة حاشاهم وكلا هذا التوهم في حقهم كيف وهم ينسبون اليهم العامة فكيف يجوز للشيعة هذا النسبة الى قوام دينهم وحملة احكام شريعتهم لو جاز ذلك لاندرس اثار الشريعة وشريعة النبوية على انهم كيف يقلدون الشيخ مع اختلاف ارائه في كتبه وفي كل يوم له راي فبأي فتوى من فتاويه يقلدون وبأي كتاب من كتبه يقتفون وقد حكي عنه انه قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالف فتواه في ط وربما كان بالعكس وربما كان موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتقادهم على كتاب من مسائل كتبه متأخرة عنه فهي لعلها بالادعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف وط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا واما منع تحقق الشهرة قبل زمن الشيخ فهذا نزاع صغرى ليس بمهم للتعرض لم يكن فائدة ولا معنى للكلام فيه لان المناط في الحجية وعدمها فان ثبت فبها وان لم تثبت فلا كلام لنا فيه وعلى المحقق الشيخ وتحقيقنا والعهدة على المدعي والظاهر حصولها في ذلك الزمان ايضا والظاهر من كلام جماعة من العلماء بل اكثرهم لو لم ندع الكل لانهم يذكرون في كتبهم حكم تعارض شهرة المتقدمين مع شهرة المتأخرين فلو لم يكن موجودا لكان بحثهم عبثا

وهذا اخر ما [illegible]

وهذا خلاف ظاهر كلماتهم وقد صرح المحقق الخونساري في المشارق على ما حكي عنه بان الشهرة تفيد الظن وصرح الفاضل المازندراني والفاضل البهبهاني والسيد صاحب الرياض على ما حكي عنهم فقد صرحوا بذلك الخ وفي كلام الاول بعد ذكر اسباب حصول الظن من كلمات الاصحاب من ضعف مستندهم بل عدم وجود دليل على ما ادعوه ومن كثرة جهدهم في نقل الخلاف ومع عدم نقلهم الخلاف هو كما ترى مع عموم البلوى في المسائل المتكاثرة قال وبالجملة في مثل هذا المقام ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظن القوي وانكاره مكابرة ومثل هذا الظن لا ينقص عن الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه واشد وكلامه هذا في الاجماع المنقول ثم ذكر معارضة الخبر الصحيح للاجماع المنقول ثم ذكر تعارض الاجماعين المنقولين ثم بعد ذلك قال نعم اذا ثبت بانه كان مشهورا بين قدمائهم بحيث كان مخالفهم شاذا نادرا فلا يبعد ح جعله من مرجحات الدليل وموهنات المخالف باعتبار الرواية التي نقلناه وباعتبار ان الظن يذهب غالبا الى انه في مثل هذه المواضع وقوع الخطاء من القليل اكثر منه من الكثير واما جعله مجردا سهوا او خطأ دليلا بالانفراد فلا انتهى ومراده من الرواية هي قوله خذ بما اجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ النادر واستدل الثاني على ما حكي عنه بان الظاهر ان توافق جمع من العلماء العظام على الخطاء وبعيد فيحصل الظن بان مستندهم صحيح وعن السيد بان الاكثر مع نهاية عدالتهم وفقاهتهم وتجنبهم واختلاف افهامهم وارائهم وعدم موافقة بعضهم من بعض في كثير من الادلة الاجتهادية والمسائل الخلافية حتى ان بعضهم ربما خالف نفسه في مواضع عديدة واقوالهم متخالفة متصاعدة حتى بلغت الى اربعة اذا رايناهم توافقوا في مسئلة واتفقوا على الحكم من دون تزلزل ولا شبهة استبعدنا وقوع الخلل والخطاء في دليلهم ومنه يحصل الظن القوي غاية القوة بصحته ومنها ما حكي عن الذكرى الخ وقد ذكرناه سابقا وهو قوله وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص الى اخره لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة روايتهم هذا مع ان الذي هذا الظن اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل انتهى واورد عليه بالمنع من دعوى الاجماع المذكور كيف لا وقد قيل ان المشهور ان الشهرة ليست بحجة ومع هذا فالعبارة ليست صريحة في دعوى الاجماع انتهى وفيه نظر كما لا يستقل انه ومنها ان الشهرة الحاصلة من اتفاق جمع كثير من العلماء ليست بحجة فيلزم ان يكون الشهرة الحاصلة من اتفاق جمع كثير من العلماء بمجردها لا يلزم مساوات العلماء مع الجهال والاصل عدمها لعموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون لانه يلزم على هذا ان يكون فتوى العالم الواحد حجة لان فتوى الجاهل الواحد ليست بحجة لانا نقول خرج هذا وخرج بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث فبقي مندرجا تحت العموم انتهى وتنظر فيه بعض الاجلة وهو في محله لان حجية الشهرة على القول بحجية مطلق الظن بحجيتها ليست من جهة عدم التسوية بل المناط حصول الظن منها ويدور مداره

فان قلنا بان الاصل جواز العمل بالظن حتى يثبت المخرج منقول بحجية فتوى الواحد ايضا لو حصل منه الظن ولم نقل بحجية فتوى المشهور ايضا لو لم يحصل منه الظن فليس كل فتوى المشهور داخلا تحت الاصل ولا كل فتوى الواحد خارجا عنه فالاجماع قائم على خروج كل منهما تحت الاصل في صورة عدم حصول الظن وان قلنا بان الاصل حرمة العمل بالظن والتعدي من الاخبار الى حجية الشهرة لعدم الكفاية او التبعيض بلا مرجح او نحو ذلك منقم الحجية الى كل ما يحصل منه الظن فكالصورة الاولى مع ان فتوى كل منهما خارج عن الاصل فلا بد لدخول كل منهما اقامة الدليل فلا معنى لقوله هذا خرج وذلك باق تحت الاصل والجواب اما على القول بعموم حجية مطلق الظن لخروج كل منهما تحت الاصل واضح وان اراد من الاصل هو القاعدة المستنبطة من الاية منقول ان فتوى المشهور ليست الا فتوى الاحاد المجتمعة واذا قام الاجماع على خروج كل واحد واحد من تحت الاصل فلا دليل على دخولها بعد الاجتماع لعدم قيام الدليل على حصول خصوصية للهيئة المجموعية واذا ادعى فرق بينهما من حيث عدم حصول الظن بالفتوى الواحد وحصوله من المجموع فله خصوصية لم تكن في حالة الانفراد فيرجع الكلام الى الاول فتم ومنها ان فتوى المعظم اخبار العدول فالفرق بين الفتوى والخبر اصطلاحي لا لغوي فيجب قبولها لعموم مفهوم قوله ان جاءكم الاية وننظر فيه ان الناظر الشافي وهو جيد ايضا لمنع الدليل على الاستدلال لعدم عموم المنزلة في الحديث المشهور علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وننظر فيه ايضا الناظر وهو جيد لما ورد لا التزلان المسئلة اصولية والخبر واحد ولانه يلزم حجية فتوى الواحد ايضا كما عرفت والثاني في عدم حجيته وحكي عن الشهيد في الذكرى انه حكي عن بعض انها ليست بحجة مرعية كالقياس وهو لابن ادريس في السرائر والعلامة في النهاية والمقدس الاردبيلي وبحر العلوم والسيد صاحب الرياض وظاهر الشهيد الثاني وقال الشيخ البهائي على ما حكي عنهم وينسب الى جماعة من المتقدمين استلزاما ومن المتاخرين تصريحا كالشيخ الكلام في الجملة وذهب اليه ايضا السيد الكاظمي والفاضل اليزدي وكهم وجهان احدهما ان الشهرة لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لما حكي عن بحر العلوم فانه قال الشهرة مؤيدة وليست بحجة تثبت على المشهور ما لم يبلغ القطع لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجية الشهرة وليس غيرها اولى بالاعتبار منها واعتبارهما معا تناقض وفي البعض ترجيح بلا مرجح فوجب سقوط اعتبارها انتهى وتبعه في ذلك تلميذه في شرح الوافية والحقائق وقد يناقش فيه بالمنع من مصير المشهور الى عدم حجية الشهرة اذ لا دليل عليه وقد يذكر لهم عليه ادلة الاول انه لو كانت الشهرة عندهم حجة لاعتمدوا عليها في المسائل الشرعية ولذكروها من الادلة والثاني باطل فالمقدم مثله ذلك الثاني انها لو كانت حجة لتصدوا لاثبات حجيتها وعنونوا لها بابا كغيرها من المسائل الاصولية لكنهم تحققوا وسنده الحاصل اليها والثاني باطل جدا الثالث ان اكثر المتقدمين كالمرتضى وابن زهرة وابن ادريس وابن البراج .

على عدم حجية الظن وهذا يستلزم القول بعدم حجية الشهرة لعدم افادتها الا الظن واكثر المتاخرين كالشهيد الثاني وابنه والمقدس الاردبيلي وصاحب الذخيرة والفاضل البهائي وغيرهم على عدم حجيتها كما يظهر من تتبع كلماتهم فمع هذا كيف يدعى ان المشهور على عدم حجية الشهرة الرابع ما عن بحر العلوم بعد ما نقلنا عنه سابقا قال ولان العلماء قد عارضوا كثيرا ما لبعض بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف لمعارضة الدليل للمعلوم المعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار خلاف ذلك وربما يتفق لبعضهم الاستدلال بالمشهور او الاشهر مع وجود الحجة من غيره كما اتفق للعلامة في مسئلة تحديد الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع اخر وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم في بعض المواضع بمجموع امور لا يبلغ كل منها حد الحجية ويشترط في هذا النوع افادة المجموع للقطع الا اذا كان في البعض اشعار من جهة اللفظ بناء على حجية الاشعار اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ حد القطع انتهى الخامس انهم سعوا من كون الشهرة اجماعا ولو كانت حجة لم يكن لهذا المنع فائدة السادس اخبار جماعة من العدول بان المشهور عدم حجية الشهرة ولا يقولون الا عن تحقيق وتثبت وقد اورد على الوجوه المذكورة اما الاول فللمنع من الملازمة المذكورة مع ان عادتهم عدم استقصاء جميع الادلة في المسئلة على انهم يكتفون بالاشارة اليها عند ذكر الاقوال في المسئلة وحرصهم في جميع الاقوال والاشارة الى ما هو المشهور في الغاية القصوى ولو حصل هذا من الشواهد على ان الشهرة عندهم حجة ايضا ويؤيده امور منها عدم اجترائهم على مخالفة الشهرة اذا لم يظهر مخالف او كان نادرا الى الغاية ولو مع وجود حجة على خلافها ومنها كلام الشهيد في حمل اجماعات القوم على الشهرة او عدم ظهور الخلاف وهذه في مقام الاستدلال بها ومنها انه لو كان المشهور على عدم حجيتها لنبه عليه الشهيد مع كثرة تتبعه ومعرفته على احوال العلماء ومنها استدلال العلامة في المختلف والمحقق الثاني بالشهرة وحمله على التأييد خلاف الاصل والسياق والظاهر الا لعل واما الثاني فلعدم الدليل على التزامهم بالتعرض لجميع ما هو حجة لانا نرى كثيرا عدم تعرضهم للامور المحتاج اليها وعدم تحقيقهم واما الثالث فالظاهر ان كلامهم في الظن الذي لم يقم على حجيته دليل من الشرع ولعل الشهرة عندهم مما قام الدليل على حجيتها كظاهر الكتاب وعدم ظهوره لنا لا يستلزم عدمه بالنسبة اليهم ولم يجز في كلامهم التصريح بنفي حجيتها ولا الطعن على القائل بها وربما كان في كلامهم ما يدل على قولهم بحجيتها واحتمال عدم القائل بها مع ندرته مستبعد وكذا عدم مخالفتهم للشهرة المتاخرة في ذلك ومصير اولئك الفحول لا يقتضي الشهرة مع ان عدم اجترائهم على مخالفتها ودعوى بعضهم ان مخالفة الاصحاب مشكل يدل على اعتنائهم بها والتفاتهم اليها ولو سلمنا كل ذلك فهؤلاء من المتقدمين والمتاخرين شرذمة قليلون بالنسبة الى علماء الامامية فان قلت كيف يمكن دعوى الشهرة في مسئلة الفقهية مثلا ومصير اولئك الى القول اذا لم يظهر مخالفة جميع من عداهم لهم ولم يكن في هذه المسئلة تلك الدعوى مع عدم مخالفة جميع من عداهم لهم قلت نحن لا نكتفي على الشهرة في المسئلة الفقهية بمجرد

ذلك بل يتبين لنا مع ظاهر موافقة من لم نطلع على كتبهم وفتاويهم لهم اذ لو كان مخالف لنبهوا عليه لان عادتهم تقتضي ذلك لو وجد مخالف وهذه المقدمة المنضمة اليها غير موجودة هنا اذ من المعلوم ان الكثير لم يتكلموا في مسئلة الشهرة فلا داعي الى نقل الخلاف لو كان فتم واما الرابع فللمنع من المطابقة عند علمهم بتحقق الشهرة وعلمنا بها لا يستلزم علمهم بها سلمنا ولكن لعل مراد المتمسك بها الوجود لا قوة فيها ومن يجعلها حجة لا يجعلها دليلا قطعيا فيمنع وجود معارض اقوى منها وتمنع هذا مع دعوى ان جميعهم او اكثرهم يطالبون بادلة المشهورات لا يخلو عن اشكال واما الخامس فللمنع من عدم الفائدة في منع كون الشهرة اجماعا على تقدير حجيتها وهو واضح لان من الفائدة ان الاجماع دليل قطعي لا يجوز معارضته بقطعي ولا ظني لما تقدم من جواز اجتماع القطعيين وعدم مقاومة الظني للقطعي ولو كان في غاية القوة بخلاف الشهرة اما القطعي فواضح واما الظني فمقاومتها عند التساوي يحكم بالتخيير وعند الرجحان تقديم عليها لقوته واما السادس فلان الظاهر ان اخبار الجماعة مستند الى الوجوه المذكورة لا الى تفحص المعظم بعدم حجية الشهرة مع ان طرح الشهرة المحققة بالشهرة المنقولة اشكال عظيم ثم لو سلم مصير المعظم الى عدم حجية الشهرة فنقول ذلك لا يقدح في حجية هذه الشهرة لما اشار اليه بعض فضلاء العصر فقال في تحليله كلام لهم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة يستلزم القول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة في المسائل الفروع والذي يستلزم عدم حجيتها هو الشهرة في المسائل الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على عدم دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الاتيان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن لعلي انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل والعلة المنصوصة وغيرهما ما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور انتهى وجه النظر فتم هذا خلاصة ما ذكر في الجواب وتابعنا ان الشهرة لا تفيد الا الظن والاصل عدم الحجية ونظر فيه بعض الاجلة من الاساتيذ وقال لان الحق ان الاصل في الظن الحجية حتى يقوم دليل على عدمها انتهى وفيه تأمل للتأمل في كلام بعض الاجلة يمكن ان يكون ان بناء ادلة حجية الظن في الفروع ايضا على دليل عقلي فلا فرق بينهما ويمكن ان يكون ان الظن في الاصول غير حجة فكيف يتمسك من ادلة الفرع اي الذي بنا به على الظنون وكيف كان لو تم هذا الجواب لهو من الاجوبة والا لنا اجيبه اخر عن الوجه السادس حيث يسلم بنيان اصل الدليل من المتكلمين فيها ان المسئلة اصولية وليس الظن فيها حجة والشهرة على ان الشهرة في الفرع ليست حجة بفيد الظن لعدم حجية الشهرة في الفرع والظن اذا لم يكن حجة في الاصول فيلزم عدم حجية هذه الشهرة فالشهرة في المسئلة الفرعية حجة لما دل على حجيتها فيها ومنها ان الشهرة في الفرع

اما حجة بحسب الواقع ودليل شرعي وجعله الشارع طريقا لاستنباط الاحكام منها في نفس الامر ام لا فعلى الاول يلزم عدم حجية الشهرة المدعى عليها وفسادها بحسب الواقع لان الامر ليس كل في الواقع فكانت الشهرة في الفرع حجة شرعية وعلى الثاني ايضا يلزم عدم حجية الشهرة المذكورة لان المفروض عدم حجية الشهرة في الواقع وهذا ايضا فرد من افراد الشهرة فليست حجة فعلى التقديرين ليست حجة ودفع الشهرة في الفرع يحتمل الامرين فلو قامت الادلة على حجيتها فهي حجة والا فلا حجية لها وعدم حجيتها موقوف على الدليل ولا يثبت بهذا الدليل فتم ومنها ان الادلة قامت على حجية الشهرة فلو كانت حجة لزم المحذور فلا بد من التخصيص اما خروج هذا الفرد المدعى عليه تحت العموم او خروج باقي الافراد وبقاء هذا الفرد ولا سبيل الى الثاني للزوم خروج الكل الا فرد عن تحت العموم وهو مرجوح بل يلزم تخصيص العام الى الواحد وهو اما غير جائز كما عليه المعظم واما مرجوح كما عليه البعض فلا بد من تحقيق هذا الفرد فعلى هذا ظهر فساد ما قال المستدل من عدم المرجح في البين الا ان يقال ان دليل الشهرة هو عقلي لا يخصص فيبطل بذلك بطلان اصل الدليل لكن يمكن الجواب عن ذلك بان اخراج ذلك كاخراج القياس تحت عموم ادلة حجية مطلق الظن مع انها عقلي بل دليل حجية الشهرة هو هذا فلا يجب عنه بل الجواب عن ما مضى فيه كما سيأتي ان شاء الله في بحث الاجماع ومنها ان حجية الشهرة ليست على الاطلاق بل حجيتها انما هي ما اذا لم يظهر فساد دليل المشهور الذاهبين الى الحكم المستفاد منها وهذه الشهرة المدعى عليها قد ظهر لنا فساد مدرك الذاهبين اليها لان دليلهم عدم انسداد باب العلم وعدم جواز العمل بالظن لذلك كما يظهر من الوجه الثالث الدال على اثبات الادلة الا لك الذي ذكرناه انفا وسيعرف انسداد باب العلم وجواز العمل على مطلق الظن فيظهر فساد مبنى هذه الشهرة فلا حجية فيها فلا حجة الا ان يدعى الشهرة على عدم حجية الشهرة من القائلين بانسداد باب العلم ودونه خرط القتاد مع ان الشهرة حجة عند حصول الوصف منها لا مطلقا وهذه الشهرة بعد ما ذكرنا لا يحصل منه الوصف وهي خارجة عن البحث على ان ينبني تنافي حجية المنع كما ظهر انفا واما دليل الثاني فان ارادوا عدم حجية الظن بعد فرض الانسداد فلا نسلم لما ذكره المجيب عن اما دعا قبل الانسداد فهو في غاية الجودة لان الدليل ايضا على حجية الشهرة بخصوصها وكونها من الادلة الشرعية لاستنباط الاحكام الفرعية كالادلة الاربعة فالنزاع يرجع الى ثبوت الانسداد وعدمه واما كان ادلة المثبتين مفادها عندهم لان من بعضها يظهر ارادة حجيتها بخصوصها كالادلة الاربعة ومن بعضها يظهر ارادة اثبات حجيتها لافادتها الظن فان كان المراد الاول فلم يقم دليل عليه لعدم صدق الخبر عليها عرفا لان ما يدل على حجية الخبر ينصرف الى الاخبار الحجية المروية لا ما يستنبط من فتاوى العلماء ونحو ذلك خارج عن محتمل ما ادلة ولو تنزلنا فلا اقل من الشك في الشمول والاصل عدم الحجية ما لم يعلم الدليل عليها واما ما دل على الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب

لنا انه كان لما ذكره السيد بحر العلوم بان اختصاصه بالخبر المشتهر مختص بالحقيقي ولا اقل من الشك وان تمسكت بالاطلاق قلنا لان الظاهر منه الاختصاص وكيف اثبات حجيتها كالخبر الواحد وكونها دليلا بل اسهلها في غاية الاشكال بل لا يبعد انهم لا يدعون ذلك ايضا واما الثاني فهو في غاية القوة لان بعد انسداد باب العلم كان المدار على الظن ويجب افادتها الظن فلا معنى لنفي حجيتها والذين لا ينكرون افادتها الظن كما ظهر من دليلهم الثاني وعلى هذا لا حاجة في اثبات حجيتها الى دليل الا ارادة تكثير الادلة ولكن على فرض عدم حجيتها لا فائدة في ذكرها الا ان يبين التابين بها وكيف كان لا يمكن ان يرجع الى اثبات انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية لان مرجع نزاعهم الى ذلك فلو ثبت الانسداد فادلة النافين فاسدة وان ابطلت فلا دليل على الظن على حجيتها لانها موقوفة على ثبوت جعلها الشارع من الادلة الخاصة واثباتها في غاية الصعوبة كما لا يخفى واما بعد ثبوت حجيتها من حيث العموم فالمدار على الظن فلو لم يحصل منها الظن فلا حجية فيها ولا عبرة باطلاق عبارة القائلين بحجيتها لانه لا بد ان يصرف الى صورة حصول الوصف منها والا لا دليل على حجيتها وداخلة تحت العمومات الناهية عن العمل بغير العلم وما غلب ادلة المثبتين ناظر الى ذلك لا اطلاق ناظر في عباراتهم لا يوجب التوقف كما هو ظاهر عبارة بعض الاجلة ولا فرق بين شهرة المتقدمين والمتأخرين لان لكل جهة رجحان كما اشرنا اليه سابقا وهو ظاهر عبارة جمع من الفحول على ما حكي عنهم فعلى هذا يكفي حصول الشهرة بين اصل الفريقين مع حصول الوصف ولا يعتبر اتفاق الكل كل منهما على حكم بان يكون الكل المتقدمين والمتأخرين عليه بل يكفي ذهاب مشهور المتقدمين او المتأخرين الى الحكم ويؤيد ذلك اختلافهم في تقديم شهرة المتقدمين وبالعكس وذكر الرجحان لكل من الطرفين فاذا حصل الظن بها لا فرق بين كونها بين القدماء او بين المتأخرين واما عند التعارض فقد اشرنا اليه ان لكل منهما مرجح قرب المتقدمين ودقة نظر المتأخرين وكشف عدولهم عن الخلل في دليل المتقدمين كما قيل فتدبر وربما يرجح الاول فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل او التعمق في دليل النقل وقد يرجح الاول باستقرار الترجيح بها فلا ينتقض بالاخرى للزوم تغير الحكم وتضعيفه بعدم استقرار الاصحاب كالادلة والمتأخر كاشف عن الحكم الواقعي لا سبب فلا يلزم تغير الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق واول اشهر القولين الى الشذوذ وتجدد الاستنباط بتلاحق الافكار وظن ان النقل او المرجح في اصل الذاهب وترويده على امام بعد امام وظهور الخلل في مستند القول فانها كلها كاشفة لا اسباب للنقل والتغير للحكم الواقعي واما لزوم التكليف بما ليس في الاصول او وجوده مع عدم التمكن منه كما في بعض مقامات الاجتهاد التي تضيق عن الاحاطة بما في الاصول الثابتة مع ظهور انتفاء بذل الجهد حال الاصطحاب وليس ذلك

بعض الحكم الواقعي بل يختلف التكليف باختلاف الاحوال للمضطر والمختار وليس اختلافنا الحكم باختلاف الظنون الاجتهادية كما يقوله المصوبة وكيف كان لا بد عند التعارض من ملاحظة جميع الجهات وتقديم الاقوى الظنون وفي هذه المقامات تنبيهات الاول قال بعض الاساتيد الظاهر بل المقطوع به ان فتوى فقيه واحد لا يكون حجة شرعية وان حصل منها الظن وبعضده الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن وكذلك فتوى فقيهين انتهى لكن يشكل بناء على اصالة حجية مطلق الظن كما نقول به الا ان يدعى الاجماع على خروجها عن تحت الاصل كما اشير اليه سابقا فتم الثاني اذا تمسك معظم الامامية على حكم برواية ضعيفة عن صالح بنفسها للحجية وتلقوها بالقبول فهل يكون الرواية حجة كالصحيح او لا حكي ظهور الاول من اطلاق اكثر الاصحاب واشارة الشهيد الثاني اليه لكونه من افراد الاية والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وظهور الثاني من جماعة من الاصحاب بل امكان دعوى شهرته بين الفقهاء من الاصحاب للاية بناء على كون التبين اعم من العلم والظن وحصوله من اعتقاد المعظم على الرواية وفيه نقل هكذا ذكر البعض واستقرب بعد الثاني وهو حسن نظرا وقربا لما لا يخفى ولو تضمنت الحكمين واختص عمل المعظم باحدها لم يكن دليلا على حجيته الا حتى كما اموا المتن الا في صورة حصول الظن بصدق تمامها واستقرب ايضا وهو جيد الثالث اذا ورد رواية ضعيفة وافتى المعظم بمضمونها من دون تمسكهم بها فهل يلزم موافقتهم ام لا على القول بعدم حجية الشهرة اشكال لعدم حجية كل منهما منفردا ولحصول ما للمجموع من الظن عن حاصل حال الانفراد حكي الاول عن صاحب الرياض لا لاصالة حجية الظن ضرورة عدم الشهرة التي لم يوافقها الرواية لشهرة عدم حجية الشهرة وما يحكى فيه باق تحت الاصل وفيه نقل لما عرفت من فساد المخرج واستقرب ايضا الثاني ولكن على مذهب من يقول بحجية الظن دون الشهرة بخصوصه لا توجيه واما الرجم يقول بحجية الشهرة لعدم حجية مطلق الظن فلا حجية بينهما الرابع ان الخبر المرسل يجبر ضعفه بالشهرة ويصير حجة دون المقطوع لنقص الاول لنقل قول المعصوم ويمنع ان يجبر ضعف ارساله بالشهرة بخلاف المقطوع لان غاية الظن بقول الصحابي او فعله وهو ليس كالظن بفتوى بعض العلماء عوام الفقه وفتاوى كل العلماء له فلا يصير بذلك حجة وفيه ان الفرق بين الجابر والمجبور لان الجابر في المرسل هو الشهرة والمجبور هو الاسناد الى المعصوم واما المقطوع فالجابر والمجبور كلاهما من جنس الفتوى ويدل على ان هذا الفرق مصير بعض اصحابنا الى حجية المرسل مطلقا وعدم مصير احد الى حجية المقطوع هكذا انقل عن بعض الاجلة ونظر فيه ولده وقال بل الظاهر عدم الفرق بينهما وذلك لان الشهرة ان كانت قرينة لصدق الصدور والنسبة الى المعصوم في المرسل فهي قرينة لكون ما قاله الصحابي عن المعصوم في المقطوع وان كانت هي حجة ولكن اعتبر ضم المرسل اليها لئلا يشملها ما دل على عدم حجية الشهرة وهو شهرة عدم حجيتها الخصوص ما صار الشهرة المجردة كما نقوله هذا القائل فنقول هل لا يعتبر فيما انضم اليها الخبر المقطوع والتحقيق ان الشهرة مع الخبر المقطوع اولى بالحجية لانه في حصة تعيين الظن

بقول المعصوم ع اذ الظاهر من حال الصحابي انه لا يقول الا ما سمعه من المعصوم ع وبعد ضم الشهرة اليها يقوى الظن بقول المعصوم بعد عدم معارض اقوى لاصالة حجية الظن ووجود المعارض الاقوى يجري في منفرد الا يصلح معارضته للمجموع المركب بخلاف خبر المرسل لعدم افادته الظن بنفسه لا ما المعين به نفس الشهرة فيكون اضعف ثم ان دعوى تساوي خبر المقطوع مع قول الفقيه تاج عن اشكال بل الفرق ظاهر ويشهد به نقل المحدثين الخبر المقطوع دون فتوى الفقهاء وكذا الاعتماد عليه في بعض المسائل دون الفتوى في شيء منها فتم انتهى وهو جيد الا ان في جريان الاجر من الاستبدا دخل تامل كما تامل فيه ثم انه جيد لان الفرق من هذه الجهة واضح من جهات منها وضبطهم نقل الاخبار دون الفتاوى ومنها انه بني على المذاهب ومنها الفرق بين الدواعي والدعاوى في الاخبار ونقلها وعدم اضاعتها ولو لم يكن حجة لان مع اعتضاده بالشهرة يصير حجة عند القائلين بالظن الخاص ايضا دون فتوى الفقيه فتم ولان الفتاوى مضبوطة في كتب العلماء وليس الاخبار كذلك الا بنقلهم له ولعل ذلك كما لا يخفى فما ذكرنا ظهر ان قوة الخبر يحصل بضمه الى المشهور كما يحصل بكثرة نقلها واختصاص حصول التابين بالثاني كما يظهر من بعض كما حكي منه غير ظاهر ومنه خبر ما اشتهر بين اصحابك في النقل ضعيف جدا كما صرح به السيد بحر العلوم ايضا بل حصول التابين بالفتوى اقوى من النقل لقوة الظن منها بل حكي عن الشهيدين في الذكرى ترجيح الشهرة بالفتوى وان خلت عن النص ظاهرا اذ اعلم اطلاعهم على المعارض لان عدولهم عنه ليس الا لاستنادهم الى ما هو اقوى منه ويظهر من ذلك ترجيح الخبر الضعيف المؤيد بالشهرة على الخبر القوي وعلل بان نسبة القول الى الامام ع قد يعلم وان ضعف طريقه كما نعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل شيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم ومن هنا يعلم ان ما دل على خلاف المشهور كلما صح سنده وتعددت طرقه وتفخمت دلالته اشتد ضعفه الا اذا علم عدم ظفرهم به او غفلتهم عن دلالته او عدولهم عنه لوجه ضعيف ولو شك في الاطلاع قيل وفيه وجهان من تعارض الاصل والظاهر وللنظر فيه خصوصا في المواضع مجال واسع فتامل انتهى وهو حسن لاختلاف الحال بالنسبة الى الاشخاص والكتب المذكورة فيه الاخبار حسب الاشتهار وعدمه ومن زمان التصنيف وغير ذلك من الاعتبارات فلا بد للفقيه من ملاحظة جميع الجهات واما الخلاف في حجية المشهور بالجمع فالشهيد كما حكي عنه في الذكرى فان اراد في الاجماع فلا نم وان اراد في الحجية فقريب سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او رووها بلفظ واحد او الفاظ متغايرة او الفتوى فلو تعارضا فالترجيح للفتوى اذا علم اطلاعهم على الرواية الا ان تشتهر اليهم وكيف كان لا شك في حجية الشهرة لو حصل منها الظن ولم يعارضه اقوى منه على القول بانسداد باب العلم بل كلما يحصل منه الوصف لوم الا اذا دل دليل على عدم اعتبارها كالقياس ونحوه واما على القول بحجية الاسناد فيها

لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان على قولين او اكثر فلا يجوز احداث قول ثالث على ما اجمعوا عليه وذلك بان يحكم طائفة من الامة على موضوع واحد حكما من الاحكام الخمسة وحكم طائفة اخرى بحكم اخر منها عليه ثم احدث احد حكما ثالثا على ذلك الموضوع مثل الحبس بالقراءة في ظهر الجمعة فاختلفوا الشيعة في استحبابه وحرمته ودهب الى كل فريق منهم فلو احدث احد القول بالوجوب لكان خرقا للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين البكارة والثيبوبة فالقول بالرد مجانا خرق للاجماع المركب وكذلك اذا احكم طائفة من الاحكام الخمسة على موضوع كلي وحكم طائفة اخرى بحكم اخر على ذلك الموضوع من غير فرق بين افراد ذلك الكلي من الفريقين فلو احدث احد قولا موافقا لاحد الفريقين في بعض افراد ذلك الموضوع وموافقا للاخر في بعض الاخر من افراد ذلك الموضوع مثل ان الشيعة اختلفوا في وجوب الغسل في وطء الدبر فقيل بالوجوب مطلقا من غير فرق بين المرأة والغلام وقيل بعدم الوجوب كذلك فالقول بالوجوب في احدهما وعدمه في الاخر قول ثالث بعضهم منه مخالف للكل لا يخرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل لانه يفصل بين الافراد مع ان الكل لم يفصلوا بينهما ويقال لا يجوز القول بالفصل ويعنون به عنوان احد غير عنوان ما يستوى فيه حكم الاجماع المركب ويقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وعنهم بذلك يجري في المسائل الفقهية في تعميم في بعض الافراد وتعيين في بعض اخر او تعميم الحكم في مسئلة اخرى تعيين في مسئلة ويعبرون في عنوان احد الكلام في القسم الاخير الاول ان لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين كما يظهر من امثلتهم فالاجماع المركب انما يحصل عند افراد الحكمين على موضوع شخصي او على جزئين من موضوع كلي وعدم القول بالفصل انما يحصل في تبادر الحكمين من الفريقين على افراد كلي مجموع كلي من غير فرق بين الافراد واما يحصل في تبادر الحكمين من الفريقين على مسئلتين من غير فرق بينهما فالكل من الفريقين في المسئلتين حكم واحد فالنسبة بين المسئلتين عموم من وجه مادة الفرق من جانب الاجماع المركب في القسم الاول منه كمسئلة الجهر في ظهر الجمعة لان الموضوع شخصي فلا معنى هنا القول بعدم الفرق ومادة الفرق من جانب القول بالفصل كمسئلة الارث اذا كان الابوين مع الزوج او مع الزوجة فقيل للام ثلث اصل التركة قبل اخراج نصيب الزوج والاب وقيل لها ثلث ما بقي بعد اخراج نصيبهما وقول ابن سيرين في الزوج بقول ابن عباس وهو الاول دون الزوجة وقول اخر بالعكس قول بالفصل ومادة الاجتماع كمسئلة وطء الدبر والفسخ بالعيوب لو فصل بين المرأة والغلام وبين بعض افراد العيوب الخمسة فمن حيث الفرق بين الافراد قول بالفصل ومن حيث انه احداث القول الثالث خرق للاجماع المركب وعلى التقديرين اعم من ان يكون من افراد الاجماع المركب او عدم القول بالفصل لاختلاف

بين اصحابنا كما في عدم جواز الفرق والفصل كما يظهر من عبائرهم وهو لازم من مذهبنا واما العامة فلا كلام
على ذلك ولا انكر على ظاهره ومحققوهم على التفصيل كما هو صريح ابن الحاجب وظاهر العضدي حيث
شرح كلامه وسكت عليه والتحقيق كما حققه بعض محققينا ويستنبط من كلام ابن الحاجب في كلامه
هو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فاما ان ينصوا على عدم الفصل بينهما او يعلم من حالهم الاتفاق
على ذلك وان لم يجز التفريع بين كلامهم معا او كلا ام لا فعلى الاول فلا يجوز الفصل سواء كان الحكم في كل
الاحكام او بعض الاحكام وله صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب
عن البول بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم كما من الامة للسبيل عام واحد وهو النجاسة
وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد
والمصاحف والمشاهد على قول وغير ذلك وكذا سائر احكام النجاسات من عدم جواز الصلوة معها
وحرمة اكلها ونحو ذلك فاتفقوا على عدم الفصل بين الاحكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول
مع كون الحكم في الكل واحدا ايضا من غير فرق فهذا في الحقيقة اجماع بسيط وهو الاجماع على النجاسة
والاجماع على التساوي بين الثوب وغيره وليس هذا اجماع مركب لان الاجماع المركب لا يحصل من قولين
في المسئلة شئ متفق عليه بين الكل مثل وجوب الجهر في ظهر الجمعة فان القائلين بالاستحباب والقائلين
بالحرمة متفقين على عدم الحرمة فهذا اجماع حصل من تركيب القولين وما نحن فيه ليس كذلك بل الحكم
وعدم الفرق بين الاشياء المذكورة صريح قولهم ومعنى نفس اتفاقهم ومورد هذه الصورة في الاحكام
الشرعية في غاية الكثرة الثانية ان يكون مسئلتين ويحكم بعض الامة فيهما بحكم وبعض اخر منهم بحكم اخر فيهما
مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذلك بنجاسة القليل الذي دخل فيه الخنزير
الى وطات العذرة وكذلك غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة وبعضهم الاخر يقول بعدم تنجيسه بشئ
من النجاسات في شئ من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل
فهناك اجماع بسيط ومركب وفي الاحكام الشرعية ايضا في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم من الاحكام منهم
فيها بخصوصه وان نقفوا على الحكم بعلم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها
حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة والتنبيه عنها في خصوص
حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نفهم حكم تذكية المسوخ
فاذا ثبت جواز تذكية الارنب من جملتها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي
ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا فنقول بجواز
التذكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا وامثال ذلك في الاحكام الشرعية كثيرة.

وعلى الثاني

وعلى الثاني وهو ما لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم من حالهم ايضا الاتفاق على ذلك ولكن لم يكن فيهم
من فرق بينهما ايضا لانه على قسمين ما علم اتحاد طريق الحكم فيهما وما لم يعلم فيهما ذلك اما الاول فيعرف
عن اتفاقهم على عدم الفرق ايضا مثاله من ورث العمة وورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى
لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فمن قال بدلالة الاية على ارث
احدهما لا يفرق بينهما ومن قال بعدم دلالة الاية على احدهما قال فيهما فالدليل فيهما واحد لا فرق بينهما
ومثله زوج وابوان وامراة وابوان فمن قال بان للام ثلث الاصل كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال
بان لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين وقد مضى البيان فيه واما الثاني وهو ما لم يعلم اتحاد
الطريقة فحكي عن العلماء ان الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه
او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر
البطلان وقال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا
وقال بعض اجلة الافاضل وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام ع عن القولين والمفروض
عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد انتهى اقول وكلامه
في غاية الجودة ومقال صاحب المعالم لا وجه له كما اشار اليه الفاضل المشار اليه نعم يتم ذلك في صورة العلم
باتفاق الكل على القولين بحيث لم يخرج منهم احد مجهول النسب بناء على كون الاجماع ما يدل على
تعيين شخص الامام او كون قوله احد اقوالهم بعينه كما هو ظاهر مذهب المتقدمين وصاحب المعالم وهذا
يتوقف على امرين احدهما العلم بالاجماع والثاني على كون الاجماع عبارة عن هذا المعنى والمفروض
خلافهما لان الاجماع على هذا المعنى معدوم كما اشار اليه الفاضل المشار اليه ايضا ولان الاجماع عندنا هو
الكاشف عن راى الامام او رضاه وطريقته المذكورة مع فرض وجوده في غاية الندرة وقد عرفت
ان الحق كونه فردا من افراد الاجماع عند المتقدمين ايضا وكون الاجماع عندهم ايضا كاشفا كما صرح به
السيد صدر الدين والمحكي عن الفاضل التوني والسيد محمد الخراساني ولو لم يجز الفرق للزم ما ذكره من
ولزم ان لا يجوز للمجتهد اختيار المذاهب المختلفة في المسائل الفقهية بان يوافق في كل مسئلة مجتهدا
بان يحصل من تركيب مذهبه في المسائل ما لم يوافق مجتهدا من جهة التركيب والهيئة الاجتماعية ولم يقل به احد فتم
نعم يتم ما قاله صاحب المعالم لو علم الاجماع الامامية على عدم جواز الفصل ح ايضا وهو ح مع ان المناط كما اشار
اليه ايضا هو لزوم مخالفة ما عليه الامام ع وكون احد القولين بعينه قول الامام ع بل غاية ما هنا ادعاء خلو
الامامية عن قول الحق كما هو مقتضى رواية لا يزال طائفة من امتي على الحق ونحوها وهي لا تدل على المطلوب
لانا لم نقل ايضا بالخلو بل يمكن ان يكون قول بعض في احدهما وقول الاخر في الاخر حقا موافقا لما عليه الامام
فالحق على هذا موجود في الامة ولا دليل على لزوم قول احد الطائفتين في جميع المسائل موافقا لقوله ع

ولكن كان لا كلام في عدم جواز خرق الاجماع المركب بحيث علم عدم خروج قول الامام عن احد الاقوال
وهو يحصل باحد الطرق المذكورة فالخروج عن الكل باحداث قول ثالث يوجب ترك ما عليه الامام ع يقينا
وهذا هو السر في منع احداث القول الثالث والقول بالفصل وهذا القدر مسلم بين اصحابنا ظاهرا
بل يقينا واما العامة فقد عرفت خلافهم في ذلك على اقوال ثلثة للمانعين منهم تمسكات اوجهها احدهما
انهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة [illegible] ومسئلتي [illegible] فالمفصل خالف الاجماع واجيب بان
وهو انه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الاخر يقتل ويصح فلو جاز ان يقال
يقتل ولا يصح او لا يقتل ويصح لكن ممنوعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في احدهما بعضا
ووافق بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل لان
عدم القول بالفصل ليس قول بعدم الفصل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع
لامتنع القول في كل واقعة تجدد انهم لم يقولوا فيها بحكم وتحقيق ذلك في مسئلتي الذمي والغائب واعترض
بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا
بل بطلان النفي بتمامه ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان
النفي والقول بالتفصيل مركب من جزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ورد
بانه لا يلزم القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشئ
على النهي عن الضد لكن بطلان احد جزئي المركب هنا حقيقيا بل الجزئيان كل منهما مسئلة براسها اتفق
للقائل القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب وهكذا الكلام في جانب السالبة
الكلية فلا دلالة لاحد من القولين الا على بطلان احد من الجزئين فلم يثبت اجتماع الفريقين على
بطلان كل منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل
ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد مطلقا لزوما تبعيا لا القول باتحاد الحكم في كل
الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد
الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم
لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها
سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم
على شئ بدلالة المقصودة وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما ينصرف الى ذلك انتهى وهو جيد مقصودا
لكن تسليم جميع ذلك ينافي منع الدلالة المقصوده لانه سلم اولا انه قول باتحاد الحكم في كل الافراد وليس
الدلالة عليه تبعيا وليس هذا الا الدلالة المقصوده لعدم الواسطة بين المقصودة والتبعية فبعد تسليم
كون الدلالة غير تبعية وكانت مقصودة ودليل قولهم على اشتراط التركيب والاجتماع فلا معنى لانكار دخوله تحت الافراد.

انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء وايضا مع انه لا تركيب هنا ٢٢

الاجماع

الاجماع الثابت الحجية اللهم الا ان يقال ان دلالة قولهم على اتحاد الحكم مقصودة ولكن دلالته على اشتراط الانضمام
والاجتماع دلالة تبعية غير مقصوده بل هو لازم وتابع للقول باتحاد الحكم فلا يلزم منه الحكم ببطلان القول
بالحكم الموافق في البعض دلالة مقصودة واذا لم يكن دلالة على بطلان ذلك مقصودة فلا دليل على
حجية هذا الاتفاق فتم ثانيهما ان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية
تنفيها واجيب عنه بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ
كل بعض في مسئلة غير ما اخطأ فيه الاخر فلا وقد يناقش فيه بقولهم لا تجتمع امتي على الخطاء فان
لام الخطاء جنسية وحقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل
بان يخطأ كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وكذلك اذا كان اللام للعموم ولكن الاظهر على مذهبهم
في هذا المقام هو قول المانع كما بينا انتهى وفيه ان ذلك ليس لازم مذهبهم بل لازم دليلهم لانهم لا يقولون
بمقتضى دليلهم وهو اختيار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر بل يقولون باختيار الكل خطاء واحد
كما صرح به بذلك المناقش في رد دليلهم انتهى لا لهم بالحق لا لاثبات حجية الاجماع اللهم الا ان يدعي
اتفاقهم باشتراط الانضمام والاجتماع بين المسئلتين [illegible] وللمجوزين ايضا وجوه احدها
ان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يسوغ فيه العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يجعل
مانعا منه واجيب بان ما نحن فيه لمنع ما اتفقوا على امر وهو القول الثالث وذلك لم يختلفوا فيه
فلا يكون اجتهادية ولو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يستقر اجماع مانع منه كما لو اختلفوا
ثم اجمعوا وقد تقدم ومراده [illegible] ثانيهما انه لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع
وقد وقع ولم ينكر وذلك انه قال الصحابة للام ثلث ما بقي الى اخر ما ذكرنا ولم ينكر عليهما احد
ولا النقل ورجع جمع عليها هو ابن سيرين ومن قال بالعكس واجاب عنه المفصل ايضا بان ذلك
من قسم الجائز ولذلك لم ينكر فانه من قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا مخالفة فيه للاجماع انتهى
وقد يستشكل في هذا الجواب بان الظاهر انهما اتحد فيه طريق المسئلتين الا ان يمنع عن ذلك
واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت والظاهر ان مراده عدم ثبوت اتفاقهم على القولين
واما المفصل فقال والصحيح التفصيل ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر والجد
وكالطهارات ولا فجائز كفسخ النكاح ببعض ولا لام فانه يوافق في كل صورة مذهبا الثاني ان
الاول مخالفة الاجماع فيمنع بخلاف الثاني كما قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل
ويصح فيمنع يقتل ولا يصح وعكسه بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في احدهما بعضا ووافق
بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه انتهى وهو جيد على مذهبهم ومذهبنا لان مذهبهم
حجية نفس الاتفاق ولم يثبت واما على مذهبنا فلان المناط في المنع مخالفة قول الامام وهو يحصل
فيما علم ثبوت الاجماع والمفروض عدم ثبوت الاجماع على عدم الفصل ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته

عنه المفصل ع

من القطعي والظني وغير ذلك مما يظهر في الاجماع البسيط فلا نعيده ٢٢

اذا اختلف الامة على قولين ولم يكن لاحدهما دليل قطعي ينظر يعضد على الاخر فقال
صاحب المعالم فان كانت احدى الطائفتين معلوم النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة
الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم يجب
العمل بقولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احدهما دليل قطعي قال الشيخ حكاه المحقق عن
الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء انتهى وقال صاحب الغاية انه مع عدم دليل قطعي او ظني على احدهما
بان يرجح على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه
والا فالتخيير واما على مذهب الامامية فقيل قد كان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين
والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى
خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما وحكى صاحب المعالم انه عزى لبعض الاصحاب القول الاول
والتعويل من الشيخ تضعيفه بانه يوجب طرح قول الامام ع فاختار الثاني وحكى عن المحقق انه قال وعلل
هذا يبطل ما ذكره لا لان في التخيير ايضا ابطالا للقول الامام ع لان كلا من الطائفتين توجب العمل
بقولها وتمنع عن العمل بقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ع واستجوده صاحب المعالم
وفيه نظر لما ذكره بعض الاجلة بان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم للمكلف بمسئلة يوجب
طرح كل منها واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل منهما بالاصل بل يوجب بطلان القول
الاخر وعدم حقيته في نفس الامر لا ينافي تجويز العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر
عن تقليده وان علم خطائه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه
فان الترخيص في التقليد ليس امضاء لنفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص انتهى وهو في غاية الجودة
ولنا ما قال صاحب المعالم من كون احدى الطائفتين معلوم النسب مبني على مذهبهم الذي قد اشرنا الى ضعفه
فالمناط حقيقة بعد التحقيق دلالة على كشف قول الامام بدليل قطعي مع احدهما فيتبع او دليل ظني فيتبع
والا فالحق التخيير لعدم خلوها عن راي الامام وحيث لا تعين فالتخيير في العمل واما الرجوع الى الاصل فقد
ظهر ضعفه للزوم طرح قول الامام او رضاه لانه المفروض والفرق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة
في غاية الوضوح لان هناك يبحث عن حكم ما هو خارج عن القولين وما يعلمه وان يدل على بطلان القولين
تبعا والتزاما والبحث ههنا على حكم نفس القولين من حيث الحجية وجواز طرحهما وعدمه فلا معنى
لتوهم الاشكال في الفرق ويتفرع على هذه المسئلة مسئلتين احدهما انه هل يجوز اتفاق الكل
على احد القولين بعد اختلافهما على القولين وثانيهما انه هل يجوز تعاكس الفريقين بان ياخذ
كل واحد من الفريقين بقول الاخر في تلك المسئلة حكم اما الاولى فحكي عن الشيخ انه قال ان قلنا
بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وان قلنا بالرجوع
بمقتضى العقل واسقاط القولين يجوز ذلك لانعقاد الاجماع على ما اجمعوا عليه بعد اخرا.

وقد قلنا انهم مخيرون ع

قال المحقق

قال المحقق على ما حكي عنه ردا على الشيخ ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم
الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف قال صاحب المعالم وكلام
المحقق هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح واما العامة فاختلفوا فيه على اقوال
فعنونوا المسئلة على عنوانين احدهما اختلاف العصر الاول واتفاق العصر الثاني وثانيهما
الاختلاف والاتفاق في عصر واحد واختلفوا فيهما على اقوال نذكر
فقيل انه ممتنع وقيل بالجواز وهم بين كونه حجة وبين عدم كونه حجة ومن عن فرق بين العصرين
الا انهم قالوا بان الحجية في الثاني اظهر ولكن هذا بعد استقرار الخلاف بينهم واما قبل
الاستقرار فالظاهر انه لا خلاف بينهم في الجواز والحجية كما يظهر مما ياتي من كلماتهم اما المجوزون فمنهم
البغوي والماضي والعضدي قالوا الحق انه بعيد الا في القليل من المسائل يعني انه وان بعد فلا يمتنع
مثله وقد يقع قليلا واما بعده فلانه لا يكون الا عن جلي ويبعد غفلة المخالف عنه واما انه قد وقع
فكاختلاف الصحابة في بيع امهات الاولاد ثم اجمع من بعدهم على المنع منه وفي الصحيح ان عمر كان
يمنع عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة قال البغوي ثم صار اجماعا اي صار جوازه مجمعا عليه واستدل
المانعون بوجوه الاول ما قاله السبكي العادة تقضي بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ
لا يزال احدى الطائفتين تنصر على مذهبها واجيب عنه بمنع قضاء العادة فيه ولو امتنع لم يقع وقد
وقع الثاني ما قاله المانعون لو وقع بانه لو وقع كان حجة لتناول الادلة فيتعارض الاجماعان اجماع
هو كاد على عدم تسويغ الاخر واجماع الاولين على تسويغ كل منهما وانه محال عادة ورد بان الاجماع
الاول اذ كل منهم قد يجوز ما يقوله وينفي الاخر ولو سلم فربما اجمعوا على تسويغ كل منهما ما لم يحصل
قاطع يمنع ذلك وقد حصل وهو الاجماع الاخير ثم اعترض عليه ايضا بان هذا الكلام يستقر خلافهم اذ في
زمن الخلاف يجوزون الاخذ بكل واحد وما ذكرتم يجري فيه بعينه فما جوابكم فهو جوابنا ولهم ان يفرقوا
بان ذلك تجويز ذهني بانه يمكن ان يكون ما يجب العمل به هذا او ذاك مع تجويز ان يظهر بطلان
احد وهذا تجويز حكمي يعني انه يجوز العمل بما اقول وهذا يجري بعينه فيما استقر فيه الخلاف فافهم
واستدل المجوزون المانعون للحجية بوجوه الاول انه لو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد عرفت تقريره وجوابا
الثاني بانه لا يمكن تحصيل اتفاق من الامة لان منهم قوما خالفوا لان القول لا يموت بموت صاحبه فلا اجماع
واجيب بالنقض بالسابق وهو صورة عدم استقرار الخلاف واجيب ايضا بان ما استقر عليه راي كلهم قد لا
يحد عرفا اقوال وفيه ما فيه كما عرفت الثالث انه لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة مع العلم بالباقين ان
القائلين بقول واحد يوجب ذلك اي اجماعا وحجة وذلك لان كل الامة الاحياء في ذلك العصر وهو
المعتبر اذ لا عبرة بالميت واللازم باطل واجيب عنه بالالتزام لحقية اللازم وان كان الاكثر على خلافه
واما على راي الاكثر فالجواب ان قول الباقين قول من قد خولف في عصرهم بخلاف صورة النزاع فالفرق
واستدل القائل بالحجية بانه لو لم يكن حجة لادى الى ان يجتمع كل الامة الاحياء في عصر على الخطاء والتالي

فلا تعارض ح

للادلة السمعية واجيب عنه بمنع انتفاء اللازم لان الاحياء ليسوا كل الامة ومن مضى من الامة قد خالف الاحياء
في الامة لان لم يقولا محققا لا يموت بموته فان قلت فليس محل من ثم مات البعض قلنا الفرق ظاهر
فان من لم يمت لما هو محقق ولا قوله فلا عبرة به انتهى وفيه نظر يظهر وجهه مما تقدم في الاجماع
البسيط لان مقتضى الحقيقة كل الامة على جميع من مضى ومن سيجئ واذا اعرضنا عن مقتضى الحقيقة
للقرينة فالظاهر حمله على الموجودين فقط ولا ظهور في لفظ من مضى الا التجوز والتحقيق في المقام
هو الجواز على المذهبين اما على مذهب العامة فقد ظهر مما ذكرنا لان هذا الاجماع لا يعارض ما سبق
لعدم تحقق اتفاق بين السابقين ولو سلمنا الاتفاق على جواز العمل بكل من القولين والتخيير
في العمل لا الحكم بحقية كل منها كيف وهم يفتون قول المخالف وهذا الاتفاق لا ينافي الاجماع
التاخر على حقية احد القولين لان الاتفاق الاول معناه التخيير ما دام الخلاف ثابتا لا مطلقا قطعا
واما على فرض كون المجمعين هم المخالفين بان يرجع احدهما الى الاخر في ذلك العصر فادلتهم
بعين ما ذكر بل الامر فيه اظهر لانه يرجع الى اعتراف الراجعين بخطاء انفسهم عند التخالف
وعلى مذهبنا فالامر اوضح لان نفس الاتفاق ليس حجة بل الحجة في قول من هو حجة وعند التخالف كان
في احدهما والحكم بالتخيير لعدم العلم به تفصيلا وبعد حصول الاتفاق يظهر فساد الاخر وحجة المتفق عليه
ومنع الشيخ قد ظهر جوابه من كلام المحقق لان التخيير كما عرفت انما هو ما دام الخلاف باق وبعد ظهور
فساد احدهما بحصول الاتفاق لم يبق الحكم بالتخيير وبعبارة اخرى التخيير انما هو في العمل عند الجهل
بقول الامام واما بعد ظهور الحق فالتخيير فاسد فلا يلزم مخالفة قول الامام بالتخيير لانه من الفريقين
وهم يسقطون على التخيير فلا اشكال لاختلاف زمان التخيير وزمان عدم جوازه بل اختلافهما في انفسهما
كما عرفت فقول المحقق محقق هنا واستجواد صاحب المعالم هنا ايضا جيد لا كما اخترنا على اصل
واما الثانية وهي تعاكس الفريقين وادعى كما عرفت انه لا يجوز عند اصحابنا واما العامة فحكي عن اكثرهم
الجواز واستدل الاصحاب بوجهين احدهما للزوم رجوع المعصوم ع عن قوله اليهم الا اذا كان القولان منه
وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا سيما بعد الثبوت وثانيهما هو ان المعصوم في
احدهما فالحق معها وقول الاخر باطل فيستحيل قول المعصوم ع واستدل جمهور الجمهور لان كل منهما انما خالف
بعض المؤمنين وهو غير لازم ثم منه وقد رد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطئة كل الامة في
المسئلة الواحدة على السبيل لمن جوزه جوزه ومن منعه منعه اقول عدم الجواز عندنا انما يصح على فرض
دخول الامام في احد الطائفتين اما شخصا او قولا واما على فرض كون الاجماع كاشفا اما من قوله او تقرير
او رضاه فلا لعدم لزوم رجوع المعصوم ع لان رضاه ع كان مع احدهما وصار بعد التعاكس مع الاخرى
مثلا اذا كان رضاه بطهارة ماء البئر مع ملاقات النجاسة وكانت الامة بعضهم على الطهارة وبعضهم على النجاسة
فكان رضاه مع الاولى وبعد تعاكسهم لا يتبدل رضاه فيصير الطائفة الثانية على الطهارة التي كان رضاه فيها
مع ان على فرض الاول وهو دخول الامام فيها او شخصا يجوز ذلك للتقية ومخالفة الاصل لا ينافي الجواز عقلا
فلو تحقق ذلك لا ننكره لجواز التقية عقلا فالوقوع قرينة مخرجة عن الاصل فيجوز ذلك مع انه خلاف الاصل لا يجوز الحكم.

وكذلك الكلام اذا ما نسب احدى الطائفتين او انتسبوا في تحصيل العلم بدخول الامام في احدى الطائفتين بعد موت الباقين دخل الامام لا يبين الا بالحجة

مع انه

مع انه خلاف الاصل فهذا لقيه الاصل لا يدل على عدم الجواز واشار الى ما ذكرنا الاستاد الشريف على ما
حكي عنه ثم لا نتكلم بعد ذلك ونشير مع ان التعاكس في نفسه نادر الوقوع اللهم الا ان يدعى الاجماع على
عدم جوازه ولكن مع ظهور فساد دليلهم وهو لزوم رجوع الامام واستحالة صدور القول بالباطل منهم لا عبرة
بهذا الاجماع ايضا ولا ينافي ذلك قوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله لا يزال طائفة من امتي على الحق
لان في صورة التعاكس كان كل واحد منهما على الحق فان قيل ان الرواية الاولى تدل على عدم جواز ذلك بناء على
كون اللام للجنس بدعوى ان الاجماع على جنس فان من عدل عن الخطاء فيدخل في الخطاء اولا وبينهم الفرقة الاولى
بعد عدولها عن الصواب الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين ففيه ان كان
ذلك لا يتم على صورة التقية لعدم الخطاء اولا ثانيا وثانيا انه لا يتم على فرض خروج الامام تحقيقا عن الفريقين
وكان رضاه مع احدهما لان الامام لم يعين عنه الخطاء فلم يجتمع الامة على جنس الخطاء اللهم الا ان يقال
ان الفرض في صورة العلم بدخول الامام فيهم وكان الحكم واقعيا من دون تقية فلا يمكن ح ذلك
لانه يلزم صدور الخطاء عنه ع ايضا اما اولا او ثانيا فيصدق صدور جنس الخطاء عن جميع الامة فلا يجوز
ذلك على هذا الفرض وكلام الاصحاب النافين عن ذلك ناظر الى مثل ذلك ولكن اطلاق كلماتهم
ينفي ذلك الاختصاص وثانيا ان الظاهر منع اجتماعهم على الخطاء في زمان واحد في مسئلة واحدة ح
وعلى هذا يدل الرواية على عدم خلو العصر عن امام معصوم ع لان الظاهر من الاتفاق هو اجتماعهم
في زمان واحد على الخطاء ولا شك ان الامام من الامة بل هو رئيسهم فان لم يكن معهم فلا يتحقق الاجتماع
وان كان معهم فلا يجوز الاجتماع على الخطاء للرواية فكان اجتماعهم دليلا على الحقية لو خولف فيهم
لمعنى الرواية ان الامة اذا اجتمعوا على الباطل فلا بد ان يكون واحد منهم على الحق وهو الامام ع
ويدل عليه الرواية الثانية ولكن بناء على كون كلمة طائفة اسما للكل لا يراد لا جنس الشان يعني
ان طائفة من الامة يستمر كونه على الحق وهذا يدل على عصمة تلك الطائفة وهو الحجة في الارض وهو الظاهر
من الرواية ايضا تنبيهات الاول ان الظاهر ان فرض المسئلة في صورة العلم بدخول الامام في المجمعين لان
دليلهم وهو لزوم رجوع الامام يدل على ذلك مع ان العلم باتفاق الكل على قولين في هذه الازمنة كالعلم
بالبعيد الا من جهة النقل فينحصر كلامهم الى زمان الحضور وما قاربه والظاهر اعتبار دخول الامام ع فيهم
او قوله معنى هذا اتفاقهم على عدم الجواز لا يخلو عن وجه الثاني ان انقراض اهل العصر اعني المجمعين ليس
شرطا في حجية الاجماع خلافا لما حكي عن بعض الفقهاء والمتكلمين وذلك عندنا لحصول قول الحجة في المجمعين سواء
انقرضوا ام لم ينقرضوا واما عند العامة فلان الموجودين هم كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع
الثالث قال العلامة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا وبيانا جاز لمن بعدهم الاستدلال بالحجة او ذكر تاويل
ان استدلال الثاني بدليل الاول فنحو تاويل الاولين المشترك باحد معينيه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر
لانه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة الاولى احد المعنيين وفي الثانية الاخر

[illegible]

في الاجماع المنقول والكلام فيه يقع في مقامات ثلثه المقام الاول في اثبات حجيته
وقد وقع الخلاف فيها فالمعظم على اثباتها وبعض على العدم والقائلون بالحجية بين حجيته بالدليل
التعبدي وهو الدليل الخاص الدال بخصوصه على حجيته كالخبر الواحد وبين حجيته من باب مطلق
الظن استدل النافي بعد تحقيق اصالة حرمة العمل بالظن ان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في
الفروع والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل لان انعقاد
الاجماع على حجيته غير معلوم لانه ليس بحديث واجيب عنه بان الايتين فقد ذكرنا انهما شملا
واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فلانه لا يدل على حجية الخبر مطلقا بل غاية ما ثبت
هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة الى ان قال فالاعتماد على الاجماع على جواز
العمل في زماننا ايضا المدعى الذي لم يعلم دعويه ولا وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة
لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايضا فالقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا فالقول
في الاجماع المنقول الى ان قال وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل
فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع احق بالانكار فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا
ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من ظن الخبر بل الاية ايضا فالايات
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم انتهى ما اردنا ذكره
وهو في غاية القوة الا ما ادعاه من اشتمال الايتين لما سيجيء ضعفه وثانيا ما حكاه جمع وهو
ان الاجماع اصل من الاصول فلا يثبت بمثل الخبر الواحد بل بالقاطع ~~وهو من~~ والجواب
عنه انهم ان ارادوا خصوصيات الاجماع ودليله فلا يثبت بخبر الواحد فلو كانوا المراد خصوصيات
الاجماع من حيث هو فلا كونه اصلا من الاصول لم كونه ظنا وثانيا ان جزئيات الاصول لا تثبت
الاجماع من حيث هو نادر لا تثبت ورود الاجماع
بالخبر الواحد ولا ورود خصوصيات السنة بنقل راو عادل باعتراف الخصم فهنا نثبت ورود الاجماع
بحكاية ناقل واحد وان كان المراد ان خصوصيات الاجماع من حيث كونه اصلا لا يثبت بالخبر الواحد
فنمنع كون خصوصيات المنقول في الفقه من هذه الحيثية فان الناقل انما يحكي لنا ان الاجماع حجة بل يحكي
وجود الاجماع المخصوص نظيره انا ناخذ بالحديث المنقول بخبر الواحد ناخذ بخصوص الخطاب المروي صدوره
عن المعصوم عليه السلام اما كون المروي عنه حقيقة معصوما فيثبت بادلة امامته وعصمته في اصول الدين وكون كلام
المعصوم حجة يثبت بالاجماع المحصل او دليل العقل وهي من مسائل اصول الفقه فكذا ههنا ناخذ بالاجماع المحكي
في الفقه ولكن دخول قول المعصوم او رضاه فيه وحجيته كلامه وما علمه يثبت في اصول الفقه وان
ارادوا ان الاجماع المنقول مدرك كلي واصل من الاصول الشرعية كالكتاب والسنة فلا يثبت بخبر الواحد
نعني بالامور الظنية ويؤيد ارادة ذلك قولهم بل القاطع فقيه انا لا نم عدم ثبوت امثال ذلك بالامور الظنية
بل الكتاب والسنة واصالة البراءة والاستصحاب على وجه تثبت بها ادلته الظنية والسر في ذلك

وهو خاص بالوافية والوارث والاضحى والغزالي وبعض من المنفية على ما حكوا عنهم

الشداد

انسداد باب العلم وبقاء التكليف والخروج عن الدين او التكليف بما لا يطاق لو لم يجز ذلك كما سيجيء
تفصيله في باب الاخبار ثم انه اما عند القائلين بالظن الخاص فلانتهاء حجية الاجماع الى دليل خاص دال
عليه واما عند غيرهم فاما لقيام الدليل الخاص له بخصوصه او لدلالة دليل الدال على حجية مطلق الظن كما سيجيء
وثالثا ان الاعتبار في الخبر بالظن فاذا استبعد وقوعه رفع اعتباره لعدم اتفاق العلماء في الاعصار
والامصار على امر والجواب يظهر في الاجماع المحصل واستدل القائلون بالحجية بالدليل الخاص التعبدي
وهم جماعة كثيرة بوجوه من الكتاب والسنة والعقل والسيرة اما الكتاب فمثل اية النبأ لان الاية
تدل على حجية خبر العدل بالمفهوم والاجماع المنقول خبر من خبر الواحد حجة للاية اما الاول فلان قول العدل
اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم عليه السلام او فعله او تقريره الكاشف عن اعتقاده عليه السلام على
طريقة التشاور وعلى رايه واعتقاده على طريقة الحدث فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم عليه السلام اخبارا ناشيا عن
علم لانه بنا وحس واما الثاني فلما يجيء في بحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد كونه حسيا
مصطلحا والثاني انه خبر لغير دعرفا هذا وجه دلالة اية النبأ واما اية النفر فانه ايضا ما لم يعلم كالحق ان تحصيل
المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نفكره في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا
فالتمسك به دوري ومن خطه القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا البناء الذي هو بمنزلة النزاعي الاجماع
المنقول الذي نحن نتكلم فيه والا فلا وجه للاستدلال به واما السنة فللاخبار المتفق منها في الاجماع على
وصرح وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وقوله عليه السلام امرت ان احكم بالظاهر والله متولي السرائر واما العقل فلان انسداد باب العلم وبقاء التكليف
يقتضي الاخذ بالمظنون فعلى حجية كل ظن كما عليه جماعة فظاهر وعلى اعتبار الظنون المخصوصة لا غير كما
هو المختار فكذلك لان الظن المخصوص ما ينتهي الى القطع او ما له مستند او ما له رجحان وما هو طريق
الى الواقع وما لم يعرض الاصحاب عنه والاجماع المنقول كذلك جميعا لان رفع اليد عن الاجماعات
يوجب الخروج عن الدين كما لا يخفى على المراجع لان قليلا من الاحكام ما يحتج الى مثله ورفع اليد
يفضي الى رفع اليد عن الدين المستقر المستمر ولما يكون مستند الخبر الواحد من اية او اجماع
او طريق او سيرة يكون مستندا له وله رجحان بالنسبة الى الشهرة والقياس والاستحسان بل هو
اقوى من الخبر لتطرق كثرة الخلل في الخبر من جهة التقية والكذب والاشتباه وسهو النساخ و
النقل بالمعنى والقصاص من جهة الرواية والدلالة ونحوها بخلاف الاجماع المنقول فانه اقوى من
الخبر الواحد غالبا من وجوه شتى وعلى كونه طريقا الى الواقع فلانه بناء ناش غالبا عن الحس
منطبق على الحق وليس كالشهرة في اعراض الاصحاب عنه فان العلماء لم يزالوا ينقلون الاجماع و
يتكلمون عليه ويحتجون به بخلاف الشهرة والقياس والاستحسان ونحوها مضافا الى دفع الضرر المظنون بالعمل
بالاجماع واما السيرة فبتتبع ما استمر عليه الطريقة من الصحابة والتابعين والاصحاب وغيرهم من الاخذ

بخبر العدل من غير ان يختلف باختلاف المخبر به ومن غير السؤال عن استفادته الى الحس ومن الاخذ
بالاجماع المنقول وعدم ذكر قدمائنا المحدثين الاجماع في كتبهم لعدم الحاجة اليه لا يوجب النقض بل يحصل
من المناظرات والخصوصيات التي الكلام عليه عند الحاجة كما في مناظرة هشام مع عبد الله بن يزيد انكم اجمعتم
معنا على ولاية رجل وعقد بيعه والاقرار بامامته وفضله ثم فارقتمونا في عداوته والبراءة منه فنحن
على اجماعنا وشهادتكم وخلافكم علينا غير قادح في مذهبنا اذ الاختلاف لا يقابل الاتفاق وغير
ذلك من الاجماع في تضاعيف الاخبار والسير مع انه لا يبعد ادعاء الاجماع المحصل على حجية المنقول
كما لا يخفى على المتتبع انتهى وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الكتاب فقيه اولا ان المناقشات في الايات
الدالة على حجية الخبر في غاية الكثرة كما سيجيء في باب الاخبار انشاء الله وبعد ذلك لا يجوز التمسك بها لا في اثبات
المطلوب ولا في غيرها من الاخبار وثانيا لو سلمنا تماميته دلالتها فانها تثبت جواز التمسك بالاخبار
المصطلح لانها المراد في عرف المتشرعة والشارع ولا يصدق على ما نحن فيه الخبر اصطلاحا كما اعترف به
الخصم ايضا وثالثا لو سلمنا الشمول ولكنه فرد نادر لا يدخل تحت الخطاب فهو خارج عن مدلول الدليل
فالمراد منه ورابعا سلمنا عدم القطع بالخروج فغايته الشك في الدخول فيبقى في حيز الاجمال فلا يتم
الاستدلال به على اتمام البرهان والانصاف عدم انصراف لفظ الخبر والنبأ الى اجماع المنقول في عرف الشرع
كما لا يخفى على المتامل والمتتبع واما السنة ففيها اولا انها اخبار ضعيفة غير معلومة الصدور فلا عبرة بها
وثانيا ضعف دلالتها كما ترى لان المراد منها انا لا نتفحص ضمائر الناس فنقبل منهم الايمان باقرار اللسان
او نقبل شهادتهم بظاهر عدالتهم من دون ملاحظة بواطنهم او لا نكذب المدعي في ادعائه على اصل و
نطلب منه الشاهد واذا اثبت حقه بظاهر الشرع نحكم بحقيته دعويه وغير ذلك من احكام ظواهر الشرع
فيحكم على الظاهر مع اطلاعهم بانه اطلع فعلا او اراده ويؤيد ذلك ان القائم اذا قام يحكم بحكم داود
ويحكم على الباطن ولا يخفى ان الترتيب الخبر على نحو ذلك ولا دلالة لها على المدعى فيه
وقوله المرء متعبد بظنه معلوم الدلالة على المدعى اوضح لانه يبين ان اللازم على كل احد العمل بمقتضى اعتقاده
ولا دلالة على كون اعتقاده حجة على غيره وان كان مراده ان الظن الحاصل منه حجة من غير الخبر ولا
على حجية مطلق الظن وهو مناف لمدعاه وثالثا ان المسئلة اصولية واخبار الاحاد لا تثبتها كما هو مختار
جمهور العلماء الا النادر واما العقل فلم ولكن لعدم انسداد باب العلم اختصاصه باجماع المنقول بين الظنون
محل المنع لعدم تسليم رجحانه على الباقي بل ربما يحصل من الشهرة ظن اقوى من الظن الحاصل منه
واعراض بعض الاصحاب عنه لا يوجب رجحان الاجماع المنقول عليه لان المعرضين قليلون لا عبرة عليها
باعراضهم والاولوية بالنسبة الى الخبر ممنوع بل بالمنع لان ما ذكره من جهات الموجب لضعف الاخبار
جار في الاجماع المنقول فلو لم يجر بعضها فلا جماع المنقول جهة اخرى تقابلها وهو الاخبار عن الاعتقاد

عن الشهرة ح مع اعراض بعضهم عن الاجماع المنقول ايضا

وهو اقرب الى الخطاء بالنسبة الى الاخبار عن السمع فالاولوية المدعاة في حيز المنع واما كونه
طريقا الى الواقع فعلى سبيل الكلية في غاية الفساد واما غالبا فلا يوجب القطع بجواز التمسك به نعم
يجوز التمسك به لذلك من باب حجية مطلق الظن والا من باب الخصوصية فلا اختصاص له بل هذا
لو تم لتم جواز التمسك بكل ظن لغلبة مطابقته للواقع والخصم ينكره واما نقل العلماء والاجماع فلا دلالة
له على المطلوب لان جهة الاعتبار غير معلوم لاحتمال كون المراد التاييد به او اعتباره من باب الظن
المطلق مع انهم ينقلون الشهرة ايضا فتم ودفع الضرر المظنون كما يحصل بالعمل بالاجماع فقد يحصل بالشهرة
ايضا وربما كان دفع الضرر في خلافه بل هذا الدليل يثبت حجية مطلق الظن والخصم لا يقول به مطلقا
واما السيرة فبين الصحابة والتابعين فتحقق محل المنع بل عدمه معلوم لعدم جري عادتهم في ذلك بل
لا يعرف لفظ الاجماع في محاوراتهم ولا يعرفون هذا الاصطلاح كما نقلنا ذلك عن اهل العلوم في بحث
اجماع المحصل واما اخذهم الاخبار عن العدول من غير السؤال عن استفادته بالحس فلما ذكرنا
من عدم جري عادتهم عن الخبر عن الاعتقاد والاجماع بل لكون طريقتهم الاخبار عن الحس فالعادة
كانت قرينة على الاختصاص بل لا يحتملون الاخبار عن غير الحس حتى يحتاج الى السؤال ومناظرة
هشام لا دلالة فيها على المدعى في شيء لان مقصوده اخذ الخصم باعترافه سلمنا ذلك فغايته
الدلالة على التمسك بالاجماع المحصل لا المنقول فهذه السيرة بين الصحابة والتابعين والمتقدمين
من الاصحاب كما اعترف بالاجماع غير مسلم بل العدم معلوم واما سيرة اصحابنا المتاخرة فقد عرفت
ان جهات الاعتبار مختلفة مع انهم ينقلون الشهرة ايضا فظهر بما ذكرنا في حجية الاجماع المنقول
من باب التعبد والخصوصية الا ان يدعى ثبوت الاجماع على حجية الاجماع المنقول كما عليه الخصم غير
بعيد ولكن لم نجد بعد من احد فالطريق منحصر على اثبات حجية مطلق الظن وكلية لتثبت به حجية
الاجماع المنقول فتم لا كلام فيه وانما الكلام في انه اصل لا ان حصول الظن منه في غاية الظهور وربما يوهم
من كلام بعض انكار حصول الظن منه فاما يرجع الى منع الكبرى واما لما توهمه من جهة بعض
الشبهات التي يظهر دفعها انشاء الله المقام الثاني في اقسام الاجماع المنقول اعلم انه ينقسم كالخبر الى الواحد
والمتواتر والمستفيض والصحيح والضعيف والحسن والمرسل الى غير ذلك من الاقسام وكذلك اعتبار المرجحات
من علو الاسناد وكثرة الوسائط والاحرمية الاعدلية الى غير ذلك من المرجحات والعمدة والصوف انما
يحصل بسبب تعدد الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه
وحذف بعض السلسلة مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فقال هو اجمع
الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا موقوف او يروي ابن ادريس عن المفيد بحذف الواسطة
واما كونه كالخبر الواحد او متواترا ففيه ورد المحقق الكاظمي سؤالا واشكالا منه على القوم بانهم مطبقون على

اشتراط التواتر فانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق اراء رؤساء الدين على
حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم شيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم انا
نذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد ذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لمضادة
العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بخبر الواحد
غير سديد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه
هكذا حكي عنه في حاشية الزبدة والجواب عنه بوجوه اما اولا فبالنقض بالاجماع المحصل فان المطلع عليه
لا يطلع الا باقوال العلماء وفتاويهم فكما يحتمل التقية والكذب في المنقول لا بد ان لا يطلع الا على
اقوالهم فكذا المحصل محصل له الاطلاع على اقوالهم المحتمل لهما فما جوابك هنا فهو جوابنا هنهنا واما
ثانيا فالنقض بالخبر المتواتر فان التقية والكذب يحتمل في كل من المخبرين لو لم يمنع الكذب
وثالثا فبمنع انحصار التواتر في المحسوس بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة
علمية باجتماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم
على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان العقلاء
يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطاء فكذلك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم
على الخطاء اقوال المجمعين مع دعويهم معرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك
فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرايهم سيما مع
ملاحظة مطابقتهم في ذلك واعتراف كل منهم بانه من نحو ما قلت فثبت بما ذكرنا انه يمكن حصول القطع
بالاجماع بنقل هذه الجماعة ولا يرد علينا اتفاق الفلاسفة على قدم العالم لان الدليل قام على بطلانه
ورابعا بان تواتر النقل يوجب القطع باتفاق اقوالهم على ذلك وهو كاشف عن اتفاق ارائهم لان
علماءهم يؤمن من الكذب والتقية في غاية البعد سيما فيما لا يجري فيه التقية فيلزم من تواتر نقل اقوالهم
العلم باتفاق ارائهم بالقرائن الخارجية وليس التواتر في نفس الاجماع وهو اجتماع ارائهم ليقال انه
غير محسوس بل قد تواتر فيه النقل وهو ملزوم الاجماع محسوس ويحصل به العلم باللازم بالقرائن
والادلة الخارجية فلا وقع لهذا الاشكال ونقول ايضا في هذا المقام انه يمكن تحقق التواتر على طريقة
العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الوحدانا او اذا اتفقوا على قول
مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا يبعد ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن نظائرها
لانهم لا ان قولهم لا تجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطا يدل على عدم اجتماعهم
على القول الخطا ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كونه حراما وهو مح لكن هذا القول المتفق عليه
ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنيته بنفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني

قال الحاجبي في مقام الاستدلال لا حجة لما لا اجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني
فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا
وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالنقل المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي
اولى انتهى ولا يخفى ما فيه من ظهور الفساد لان اجتماعهم على صحة القول اما ان يراد صحة نقله للفظ من حيث
القراءة والاعراب فهو في غاية الفساد واما ان يراد صحة صدوره عنهم فيرد عليه ما اورده المحقق البهائي
فلا بد ان يكون المراد صحة مؤداه الا انه مجرد نقض صدوره لا يثمر شيئا الا ان يقال ان الفائدة
ضرورة الحق قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر نعم دلالته على الراي بالقرائن الخارجية
فيرجع الجواب الى ما اجبناه رابعا فعلى هذا يصير معنى قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي ان هذا اللفظ
موافق للواقع ونفس الامر لا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين فح لا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه
لا لظنيته بنفسه لان مراده من ذلك بقرينة مقابلته للقطعي اي القطعي الموافق للواقع لا بد ان يكون
انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب
ظنيته بنفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو فاسد لان ظنية الطريقة يلزمه الظن بنفسه مما لا يتحقق
وان اراد من عدم كون نفسه ظنيا كونه قطعي الدلالة فهو خارج عن محل النظر والكلام مع ان المعروض
عدم القطع بمرادهم ايضا والمقصود كون اللفظ بنفسه قطعيا لا دلالته على المراد القائلين ولا
يرجع كلام المحقق البهائي ايضا ومراد ابن الحاجب ان الخبر الواحد مع ان صدوره عن الامام ظني بعين
راوي الاول السامع عنه ع يجوز نقله الى الغير فدعي الاجماع الذي علم بصدوره عن الامام فهو اولى
بالجواز وكلام العضدي ايضا يدل على ان مراد الحاجبي ذلك وربما يقال وان اقتصرت على ظنية الدلالة
فيجري ذلك المقاييس بالنسبة الى اول صدور الخبر ايضا انتهى ومراده من الصدر الاول هو النسبة الى
الراوي السامع لانه قاطع بالصدور كمدعي الاجماع ولكن الفرق من جهة الدلالة فالاولوية ايضا حاصلة
وفيه نظر لا يخفى المقام الثالث في ذكر بعض الشبهات التي قد توهم في هذا المبحث والجواب عنها
منها ما عرفت من الايراد الذي اورده المحقق البهائي على التمسك
من الاجماع المنقول وعرفت الجواب عنها ومنها ان الاعتبار في الخبر بالظن
فاذا استبعد مع عدم رفع اعتباره بعدم اتفاق العلماء في الاعصار والامصار
على امر والجواب عنه قد مضى لان هذا القائل انكر الاجماع المحصل ايضا للاستبعاد وقد عرفت
وبعد رفع البعد هناك يظهر الجواب هنا وقد عرفت قربه وقوعه ولا بعد فيه ابدا على
مذهب الكشف وهو العالب في ارادة كما عرفت تحقيقه مع ان نعيد دعوى الاطلاع من واحد
على اجماع قطعي وفقد البنا ذلك فلا اقل يشتمل هذا النقل على نقل وقوع مستند لهذا الاجماع او مستلزم

فمن ابتوقف في حجية خبر الواحد فكيف يتوقف في حجيته نعم لو كان هذه الطائفة ممن لم يجوز العمل بخبر
الواحد كالسيد وابن زهرة ومن يشبههما لكان لهذا وجه هكذا يجاب عنه تاييدا ولكن بناء على الكشف
لا نحتاج الى ذلك الدعوى بل نقول ان المفروض دعوى حصول الاطلاع من عادل متقي لنسبة الكذب
اليه بعيد والبعد لا يوجب المنع وان اراد من بعده عدم الوقوع فهو منكر للضرورة والوجدان وان
اراد الندرة فلا ينافي دعوى العادل لم فان قلت ان الندرة ينافي كثرة الاجماعات المنقولة في كتب
الاصحاب قلت اولا البعد والندرة مم وثانيا لو سلمنا فهو في زماننا لا مطلقا فالمدعي كان حصوله لهم
سهلا لقدم العلماء في عصرهم وثالثا ان البعد لو سلم مطلقا لكان على طريقة دخول المعصوم او قوله في
المجمعين واما على طريقة الكشف فلا بعد ابدا ومنها ان العلماء كثيرا ما يطلقون اسم الاجماع على
الشهرة كما في القبول خذ بما اشتهر بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه ولذا كثرت حكاية الاجماع
مع وجود المخالف وكثيرا ما يخالف المدعي له بنفسه في الحكم وكثيرا ما يحكي الخلاف ويحكي غيره الاجماع على
خلافه بل نفسه في غير الكتاب بل في الكتاب في موضع اخر يدعي الاجماع على خلاف ما ادعى الاجماع عليه
فلا تعويل على المحكي والجواب عنه بان للعلماء اصطلاح في الاجماع ونسبة ارادتهم غير اصطلاحهم من دون
قرينة نسبة تدليس الى العلماء والاتقياء الاصفياء ومكانتهم الرفيع وشانهم اعلى واجل من ان
يطلقوا لفظا ظاهرا في شيء ويريدوا خلاف ظاهره فمتى يقولون انه اجماعي او مذهبنا او مذهب اصحابنا
او مذهب الامامية او ما يؤدي معنى ذلك فلنظر في الاجماع المصطلح ولا يجوز لنا ارادة الشهرة واما لو قالوا
انه عليه الاكثر او مشهور بين الاصحاب او عليه المعظم او نحو ذلك فهي ظاهرة في ارادة الشهرة منه
والفرق بين كل منها على الامر يظهر من عباراتهم فلو ارادوا سوى الظاهر يلزم التدليس
ولا يجوز ذلك في حقهم ولا يشهد وجود المخالف على ذلك لان وجود المخالف غير مضر للاجماع ابدا
لعدم اعتنائهم بخروج معلوم النسب ولان الانتساب الى المخالف لا يابى عن مخالفة النادر او اشتهر
الاجماع قبل المخالف او خطاء المخالف وانكاره عليها ليس بخبر كابن الجنيد على القياس او على حجية خبر الواحد
والعمدة في تحصيل الاجماع بطون الدفاتر وعمل الطائفة والمراد بالاشتهار في الخبر عن الخبر المشتهر
او الاجماع بقرينة التعليل مع ان المصطلح المشهور عند العلماء لا يعلم موافقته لما ورد
في الخبر وكم من اصطلاح حديث لا يوافق اللفظ القديم واما مخالفة حاكي الاجماع لنفسه فربما يكون
قبل تحصيل الاجماع او لظهور خطائه عليه وهو ليس بمعصوم كما يتفق كثيرا لارباب المعقول المعتبر عندهم
القطع في المعقولات او لتغير رايه في طرق تحصيل الاجماع او لكون الحكم سند جماعة قاعدة
اجماعية عنده فيظهر خطائه في الاندراج وتصادم الاجماع نادر جدا مع ان في اصل التصادم
كثيرا مجال للتاويل ولم يشاهد لو دليل عليه مثلا الشيخ يدعي الاجماع على الاخذ بالقرعة في بيرات

الخنثى والسيد وابن ادريس كالمفيد ادعوا الاجماع على الرجوع الى الاختلاع فيجوز ان يكون اد عام
الشيخ على ان القرعة لكل امر مشكل وادعى الشيخ الاجماع على قبول خبر الواحد والسيد الاجماع على ردّه
ومراد السيد بالخبر الواحد يحتمل الشاذ النادر المعرض عنه عند الاصحاب كما يدل عليه ظهور عبارة
الشيخ وعبارة السيد في مسائل اخرى على ذلك ويشهد عليه نقل التواتر في كل مسئلة مسئلة في
احتجاجه في كتبه بالخبر الواحد على ما نقل عنه وايضا كما ان المصادرة في الاخبار لا يوجب الاعراض
فكذا في الاجماع فعلى القول بانه بناء فان الاول خبر حسي قولي او فعلي او تقريري والثاني خبر حدسي
والمبنى فيه غالبا اصل الثقة وعلى القول بانه يفيد الظن فالرجوع الى الرجحان فالاضعف يفيد
الظن كما في اخبار الاحاد من الاخبار مع حصول الرجحان والا فالتخيير او التساقط والرجوع الى الاصل
على اختلاف المذاهب ومنها اختلاف مذاهب الاصحاب في طرق التحصيل فان الشيخ ومن تبعه جعلوا
نفس الاتفاق ايضا دليلا ولم يكتف بحكم العادة بدخول قول المعصوم ع وجعل اللطف دليلا
لحجية الاتفاق كما ان العامة جعلوا الاتفاق دليلا على حقيته المتفق عليه لقولهم لا تجتمع امتي
على الخطاء والشيخ ايضا جعل كذلك الدليل العقلي الذي زعمه تاما فاتفق مع العامة في المدلول
واختلاف الدليل ومع ذلك كيف يمكن الاعتماد على الاجماعات المنقولة لاحتمال كون المنقول
غير حجة عند المنقول اليه والجواب عنه قد مضى تفصيلا مع انه لا يخفى طريقة الشيخ على ما ذكر بل ليس
هذه الطريقة عنده اجماعا ولا يطلق عليه الالفاظ الدالة على الاجماع بل هذه طريقة للعلم بحقيته
المتفق عليه وحجة عنده كالاجماع ولو سلمنا انها احدى طرق الاجماع عنده فالالفاظ
الدالة على الاجماع في كلامه ينصرف الى الطريقة الغالبة وهي طريقة المشهورة ولو اراد طريقة
الخاصة به لنصب عليه دليلا لان الغرض من التصانيف انتفاع الغير والا لزم التدليس المنافي
لعدالته وقد عرفت ما سبق ان من لم يعلم له هذه الطريقة يحمل كلامه على ما هو المشهور
ولو شك في كونها طريقة له لان الغالب المشهور بين المتقدمين غير هذه الطريقة غايته افادة
الظن بذلك وهو كاف في الاعتماد على الاجماع المنقول ومن علم له هذه الطريقة كالشيخ
والسيد في اوائل امره فالمطلقات في كلامهم ينصرف الى الطريقة المشهورة لما ذكرناه فلا
اشكال وربما يرد هنا شبهات واهية منها اعتبار بعض العلماء الاجماع الظني ومعلوم انه ليس بحجة
كالعلامة في اثبات الاجماع المركب حيث قال ويكون ذلك اجماعا مستنبطا كما استنبطنا دخول المعصوم
باتحاد الطريق ومنها ان الاجماع ضعيف لا يفيد ظنا فضلا عن العلم لضعف الادلة الدالة عليه كدليل
الشيخ والمحقق ومنها ان بعض العلماء يعتمد بالاجماع مع قيام الدليل العقلي فيجوز ان يكون مستند
ذلك لا كلام المعصوم ع والجواب عن الكل ظاهر مما تقدم مع ان العلامة اراد به الاجماع المحصل ولو سلمنا لا يقتصر عن

ومنها ادارة الظن ومنها عدم الفائدة
بالدليل الذي على الظن فلا نطيل الكلام
على الظن والله الهادي الى سبيل الرشاد

في السنة وهي على ما عرفته تعيين انه قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العادية
وقد يراد منها ما هو عن قواعد ولا ضير فيه وبيانه يقع في عنوان في القول
الحديث ما يحكي احد الثلثة على ما عرفه القوم على ما حكي عنهم فالحديث القدسي داخل في السنة
وحكاية عنه داخل في الحديث والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن نزل على وجه التحدي والاعجاز
دون الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه
قول المسموع منه عليه السلام وربما يرجح التعريف الاول لانه الانسب بقاعدة النقل لكونه كلاما في الاغلب
امرا او نهيا بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ولان الكلام المسموع تسميته بالمتن ومتن الحديث مغاير
لنفسه او كان الاقرب التعميم ويدل عليه وجوه منها قول العلماء انه يجوز نقل الحديث بالمعنى ام لا ولا
شك انه ظاهر بل صريح في انه هل يجوز ان ينقل الراوي معنى قول المسموع عن الامام ام لا وان نعم
نقل معنى ما نقل عنه عليه السلام ايضا ولكن عباراتهم هنا باطلاقها تشمل نفس المسموع بل هو فرده الاظهر
ومنها الاخبار الامرة براوية احاديثهم عليهم السلام مثل قولهم عليهم السلام انقل الى من يروي حديثنا ونحو ذلك
ودلالة هذه الاخبار على اطلاق الحديث على نفس المسموع في غاية الظهور ومنها عدم صحة السلب
ومنها عدم تبادر حكاية قوله بالنسبة الى نفس المسموع لو لم نقل بتبادره وظهور لفظ الحديث فيه فتدبر
وحيث قام الادلة على التعميم فلا مانع من حمله على ما هو خلاف الغالب في المنقولات لان الحمل
على الغالب انما هو عند فقد الدليل وحيث قام لا ضير فيه واما تسمية نفس المسموع عند الحديث
لا دلالة فيها على الاختصاص لاختلاف الاعتبارات فباعتبار انه انما يشتمل على زيادة
على المسموع وهو ما يحكي عنهم عليهم السلام يسمى بنفس المنقول المسموع متنا ومن هنا لا يلزم انحصار الحديث فيما
يحكي المشتمل على الزيادة وبالجملة الحديث ما له متن واما ليس له متن لعدم اشتماله على الزيادة فكلاهما
متن ولا بد ان ينتهي الى المعصوم عليه السلام وما لا ينتهي اليه عليه السلام ليس حديثا عندنا خلافا للعامة فانهم اكتفوا بالانتهاء
الى اصل الصحابة او التابعين ايضا واعلم ان الخبر له اطلاقان احدهما ما يرادف الحديث على ما هو مصطلح
اهل الحديث [illegible] وعلى هذا يشكل الامر في اطلاق الخبر على الكلام المسموع الا ان يقال بانه
اخبار عن الله او عن احكامه او القول بالتغليب فتامل وثانيهما ما يقابل الانشاء وعلى الاول فقد ظهر
تعريفه وعلى الثاني فقد اختلفوا في تحديده فقيل انه لا يمكن تحديده واختلفوا في وجه عدم امكان
التحديد فقيل لعسر ذلك وقيل انه بديهي غني عن التعريف وهو مذهب جماعة قالوا على ما حكي عنهم
ان كل احد يعرف ضرورة انه موجود وهو خبر خاص والعام جزء منه فهو اولى بالبداهة وايضا الفرق
بين الخبر وغيره ضروري لكل احد واجيب عن الاول بانه انما يتم هذا لو ثبت ان العام ذاتي للخاص
وان الخاص معلوم وكلاهما ممنوع وايضا الحصول لا يلزم التصور فان الحاصل لكل احد بسبيل الوجود لا التصور هذا

على سبيل

[illegible]

لانه عرف الصدق بالخبر الموافق للمخبر به والكذب هو الخبر المخالف له فاخذ الخبر في التعريفين يلزم الدور واجاب بعضهم باختصار التعريف بهما بل يمكن ان يقال [illegible] اخر ومع امكان التعريف بهما لا ينقض وارد عليه بان الواو للجمع فيلزم اجتماع الصدق والكذب في خبر واحد وبان كلام الله لا يحتمل الكذب وكلام المشجمة لا يحتمل الصدق فيلزم خروج اخبارهما

على سبيل الثبوت والنفي فيلزم كون الحصول ضروريا دون التصور واما القائلون بالتحديد
فقد اختلفوا ايضا فقيل انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل يحتمل التصديق والتكذيب وذهب جماعة
من المحققين الى انه كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والخارج اعم من الذهن ليشمل الاخبار
عن الاعتقاد نحو علمت وظننت وعدول الثاني عن الاول لما اورد عليه بان الواو للجمع والصدق والكذب
لا يجتمعان [illegible] بالتصديق والتكذيب [illegible]
وكلاهما فاسدان اما الاول فلان المراد قيام الاحتمال على ظاهر الاخبار وان لا يخلو في الواقع عن احدهما
ولا يجتمعا معا ولا شك ان احتمال الصدق والكذب يجتمعان في ظاهر الاخبار واما الثاني [illegible]
[illegible] بل اولى اختيار ما عليه المشهور ولا يرد عليه ايضا ما اورد على التعريف
الاول من الدور لاخذ الخبر في تعريف الصدق والكذب فاجيب بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو
مطلق الاعلام او المراد صدق المتكلم وفي الخبر صدق الكلام فلا دور ويمكن ان يعرف صدق الخبر هو مطابقته للواقع
وعلى المشهور كان للخبر نسبة ثابتة في الواقع التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فالنسبة فيه انما هي
ثابتة بالتفات الذهن اليها وايقاعه بها بنفس الكلام الانشائي وهو ظ وقد اختلف كلام القوم في تعريف
صدق الخبر وكذبه فذهب المشهور الى ان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته له للتبادر والاجماع
على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام الى ان الصدق
مطابقة لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء
تحتنا معتقدا انه صدق والسماء فوقنا عن معتقد انه كذب واستدل بقوله تعالى والله يشهد ان
المنافقين لكاذبون فاعلم الله تعالى بكذبهم لعدم اعتقادهم مع انه مطابق للواقع فكذبهم من جهة مخالفة
اعتقادهم وذهب الجاحظ الى ان الصدق ما يطابق الواقع والاعتقاد معا والكذب ما يخالفهما
معا فيحصل على مذهبه وسائط ست لان الخبر اما مطابق للواقع او لا وعلى التقديرين اما مع اعتقاد
المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور فالمطابق مع اعتقاد المطابقة صدق والمخالف
مع اعتقاد المخالفة كذب والست البواقي وسائط واستدل على الواسطة بقوله تعالى افترى على الله
كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وآله في الافتراء كذبا والاخبار عن جنون ولا شك انهم
لا يعتقدون صدقه ومقابلته الجنة للكذب يدل على المغايرة فاذا لم يكن الجنة كذبا ولا صدقا يلزم
كونه واسطة وعدم اهل اللسان وانهم دليل على كونه كذلك لغة وكون الخبر صدقا في نفس الامر
لا ينافي كونه واسطة بزعمهم لخطائهم في كونه شيئا ثالثا لا ينفي [illegible] اطلاقهم على شيء ثالث لان
اطلاقهم دليل على جواز الاطلاق والمقصود ثبوت الواسطة عرفا ولغة وهي ثابتة باطلاقهم واجيب
عن استدلال النظام بوجوه احدها انهم كاذبون في ادعائهم انه من صميم القلب لانه معنى الشهادة

واجيب عن استدلال الجاحظ بوجوه احدها انه ترديد بين الافتراء وعدمه لان الافتراء هو الكذب
عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب اقول ولما لم يكن في اطالة الكلام في امثال
كثير فائدة فلا نتعرض لذكر الاجوبة عن استدلالهما والرد والقبول والتمييز بين الجيد والردي فالاولى
اختصار الكلام في تحقيق الحق في المقام فنذكر اقسام الاعتقاد اولا فنقول ان الاعتقاد اعم من
اليقين والظن والاول اعم من مطابقته للواقع وعدمها وعلى التقديرين اعم من ان يزول بتشكيك المشكك
ام لا فتبين ان ما هو مطابق للواقع ولا يزول بالتشكيك فهو العلم وما لم يطابق سواء زال بالتشكيك
ام لا فهو الجهل المركب وما يقبل التشكيك فهو اعتقاد مشهوري واورد عليه بانه ان اراد قبول التشكيك
في بعض افراده فيشمل العلم ولا يخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل
فيه الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وقيل ان العلم هو الحكم الجازم
الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهوري هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن والجهل
واورد عليه بانه يفوت الجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا يعني انه
يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت
المراد من قبول التشكيك احتمال النقض الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك قلنا فيرد عليه ان الاعتقاد
الجازم المشهوري الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا انتهى قال السيد المحقق
الاستاد دام ظله الاعتقادات اربعة العلم والشك والوهم والظن الاول ما لا يحتمل الخلاف عند العالم به سواء كان
مطابقا للواقع ام لا الثاني الى اخر الاربعة ثم ذكر ايرادات منها انه لو كان العلم يجوز ان يكون من حصل له
العلم في زمان ثم حصل له العلم بنقيض العلم الحقيقي له وهو باطل للزوم اجتماع النقيضين ثم اجاب عنه
بان نعم المقسم هو العلم حتى يشمل العلم العادي والجهل المركب فلا محذور على هذا لان كلا من العلمين
وان كان احدهما جهلا مركبا في الواقع ولا يلزم اجتماع النقيضين لانهما في زمانين ومن شروط
التناقض اتحاد الزمان فلا تناقض في حكمهما وان خصصنا المقسم بالعلم المطابق للواقع الجازم
فالجواب ان احد العلمين حينئذ [illegible] ليس بجزم فالكل ايضا في زمانه جزم لعدم كشف ضده الى
حصوله فلا محذور على التقديرين انتهى حكاية عن سماعه فظهر منه انا لو اعتبرنا التعميم لاخر في تقسيم
هذا القائل للجهل المركب علما حين عدم ظهور المخالفة ولا تميز بينهما عند جزم الجازم باعتقاده
نعم ما ذكر في الفرق بينهما انما يحصل فيما كشف مخالفته للواقع وهذا الاحتمال قبل الكشف يجري في كل
اعتقاد مجزوم به ويمكن ان يكون نظر هذا القائل الى هذا الاعتبار فلم يكن مفوتا لشيء من الاقسام
اذا عرفت هذا فنقول ان الاعتقادات اذا كان الخبر موافقا لها سوى المشكوك والموهوم
كان الخبر صادقا عند النظام لانه موافق لاعتقاده وما هو كذلك فهو صدق لان النظام يعتبر ذلك

في الصدق

كما عرفت من وجود الوسائط على مذهبه ومنها ذلك

في الصدق واما المشكوك والموهوم فهو كذب لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب عدم الاعتقاد
والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب
واما على مذهب الجاحظ فالاخبار عن غير اعتقاد المشهوري بان يكون شاكا او غافلا عن الشعور فهو خارج
عن الصدق والكذب وقد حكي ذلك عن الشهيد في التمهيد لقواعد ايضا حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثة
ثالثها الاخبار بدون اعتقاد ولا شك ان الشاك لا اعتقاد له فلذا شهد من عدم الاعتقاد الظ دخول
الشك فيه وذكر تفريعات لاختلاف الاقوال منها ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى
مذهب المشهور تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ ولا تسقط على مذهب النظام ولو قال لم يصدق
شهودي فتسقط دعواه على المشهور دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك
فهو اقرار على المذهبين دون المذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المشهور دون المذهبين
الاخيرين ومنها ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المشهور ومذهب الجاحظ هو اقرار
كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا
هكذا حكي عن الشيخ البهائي في حاشيته على زبدته وهذا مبني على ما ذكرنا من اختلاف مذاهبهم وتطابق
لما نسب اليهم ولكن ذكر بعض اهل التحقيق هنا تحقيقا يرفع الثمرة حيث قال الذي يظهر لي ان منشأ
الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة
الواقع وعدمه فالنظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم
ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصفه الا بما يعتقد
كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم
المطابقة فالاعتقاد لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الكذب والصدق
امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين لا بما يعتقد صدقه او كذبه
فلو كان شيئا مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له خطأ اعتقاده حكم بانه كان صادقا
فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطاه شخصا يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في
نفس الامر كاذبا فيجب [illegible] اذا ظهر له بعد ذلك انه كان كاذبا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك
في نفس الامر انما هو كذلك في نفس الامر لا عندنا والذي يتفرع عليه الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس
الامر واعتقدناه دون الذي في الصورة المفروضة وعدمه في حكمهما مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخرين
ايضا فانه اذا اتفق الاعتقاد فحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذا الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد
عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب يعني ان ذلك الخبر كذب سابقا لا انه صار كذبا
الان ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد انتهى

ثم قال بعد ذلك اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا محصل للتفريعات التى ذكرها لان قول المدعى كذب
شهودى معناه كذب شهودى فى الواقع لا فى اعتقاد الشهود ويعنى فالواقع لا كاذبا فى الواقع على اى قول
كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حصر على الاقوال الثلثة فان لكل حاصل منها يعتبر فيه
اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعى كذب شهودى هو انى اعتقد
عدم مطابقته للواقع على ما بينا ذلك سابقا وهو اقرار ببطلان حصر الى ان قال اذا عرفت ذلك فنقول
ان الخبر كما عرفت هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج مدلول اللفظ وان
كان فى الذهن فان طابق الخبر لخارجه الواقعى الذى كان النسبة فى الخبر مبنيا عنه كان الخبر
صدقا ولو كان مع ذلك اعتقاد المخبر مطابقته لذلك الواقع فالخبر ايضا صادق وان كان اعتقاد
المخبر عدم مطابقته لذلك الواقع فكان المخبر كاذبا وكان الخبر صدقا لان قول المخبر زيد قائم يدل على انى
اعتقد قيام زيد مع انه لم يعتقد ذلك فهو كاذب فى اخباره وهذا مراد المشهور من صدق الخبر مطابقته
للواقع اى مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو حاصل فى الواقع فان اخبر
المخبر فكان صادقا وجزم ايضا صدقا وان اخطاء فى هذا الاعتقاد بان يعتقد حصول القيام لزيد ولم يكن
فى الواقع القيام حاصلا لزيد فهو صادق وجزمه كذب وان كان بالعكس فهو كاذب وجزمه صادق
واما السامع فيعتبر الصدق والكذب على حفظ اعتقاده نفسه فلو اعتقد مطابقة الخبر للواقع و
اعتقاد المخبر فالخبر عنده صدق والمخبر ايضا صادق ولو اعتقد مخالفة الخبر للواقع واعتقاد المخبر فالخبر
كذب عنده والمخبر كاذب ايضا وان اعتقد المطابقة للواقع دون الخبر اعتقاد المخبر فالخبر صدق عنده
والمخبر كاذب وبالعكس العكس فالقائل بان السماء تحتنا معتقدا بذلك كان صادقا وجزمه كذب
عند العام بان السماء فوقنا واليهود القائل بان الاسلام حق لخبره صدق والقائل كاذب
لمطابقة الخبر الواقع فهو صادق خبرا وكاذب اعتقادا لان مدلول اللفظ ان القائل يعتقد مطابقة
مدلول الخبر للواقع والمفروض ان اليهود لم يعتقد بذلك فهو كاذب بانى اعتقد حقية الاسلام
لانه لم يعتقد به فالاجماع على ان اليهود القائل بذلك صادق لو سلمنا الاجماع لكان مراد المجمعين
انه صادق قولا اى قوله صادق لانه صادق فى اخباره عن اعتقاده بذلك فبذلك ظهر ان
صدق الخبر والمخبر متلازمين فربما يجتمعان وربما يفترقان وكذلك فى جانب الكذب من غير
فرق وربما كان الخبر والمخبر كلاهما صادقا فى الواقع دون عند السامع او بالعكس وبالتفريع
يخرج هنا اقسام متعدده يظهر عند التامل ولو توقف العرف فى بعض الاقسام المذكورة
فهو من جهة عدم ادراكهم حقيقة الامر وبعد تنبيههم بذلك وتاملهم يصدقون جميع اشرنا اليه
من الاقسام وعلى ما ذكرنا يرتفع النزاع بين القائلين ويظهر الجواب عن استدلال المخالفين

لان قوله انهم لكاذبون معناه انهم كاذبون فيما يؤدى كلامهم بانا معتقدين برسالة الرسول
لانهم يعتقدون ان خبرهم مخالف للواقع والواصف هو الله وهو يعلم ان خبرهم مخالف لاعتقاد
هم لا يعتقدون مخالفة خبرهم للواقع فهم كاذبون من عند انفسهم ومن عند الواصف واما نفس
خبرهم فهو صدق ولذلك يقول الله والله يشهد انك لرسوله يعنى ان الله يشهد لصدق الخبر
وانه مطابق للواقع ولم يقل نعم ان خبرهم كذب بل قال انهم لكاذبون فهذه الاية مطابق لمذهب
المشهور ايضا ويمكن ان يكون مراد النظام ايضا ذلك حيث اعتبر مطابقة الاعتقاد لانه لا معنى
لمطابقة الاعتقاد الا ان يكون مدلول الخبر حقا فى الواقع باعتقاد المخبر بانه اعتقد مطابقة
خبره للواقع نعم هذا لا يستلزم صدق الخبر لان اعتقاد المطابقة لا يستلزمه نعم لو كان مراده
صدق المخبر عند ذلك فهو حق وان اراد صدق الخبر عند اعتقاد المخبر للمطابقة فلا ملازمة بينهما
ويمكن ان يكون مراد الجاحظ من كون الصدق مطابقة الاعتقاد والواقع والكذب عدمهما معا
صدق الخبر والمخبر معا وكذبهما معا وما لم يطابق لاحدهما وطابق الاخر لم يجتمع هذا الوصف
مجتمعا بل له اعتباران صدق من جهة وكذب من اخرى ولذلك لم يعده من احدهما لا
لانه لم يختص باحد الوصفين من جميع الجهات فهو مردد بينهما ولكن لو اراد بيان معنى صدق
الخبر خاصة بذلك فلا معنى له لما عرفت الا ان يكون اصطلاحا من عند نفسه وهو فاسد
من جهة ان الغرض بيان الواقع فى معنى الخبر ولان الظاهر انه فى صدد بيان اصطلاح القوم ثم
قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فقد عرفت ان كذب المخبر هو الاخبار مع اعتقاد المخالفة
والمجنون اما جزم كذب من غير عمد لانه لا اعتقاد له والظاهر المتعارف فى العرف فى الكذب هو
المخالفة عن قصد والمجنون فرد غير متعارف وغيره ولو سلمنا الواسطة فلا دلالة فى الاية
على لزوم كون الخبر الصادق مطابقا للاعتقاد والواقع معا بل يمكن ان يراد ما ذكرنا بانه انما
كذب اى خبر يعتقد المخبر مخالفته للواقع ام لا بل هو خبر بلا اعتقاد كالمجنون فتدبر وكيف فالمدار على
متفاهم العرف والاصطلاح وما ذكرنا لا غبار عليه وقد صرح جماعة ان النزاع لفظى يظهر من بعضهم
ان المسئلة لغوية فلا فائدة فيها كثيرة فى الاصول ويظهر من بعضهم ان النزاع فى اللفظ اى
اختلاف لفظى ويختلف باختلاف الاعتبارات منهم التفتازانى على ما حكى عنه انه قال المسئلة
لفظية اى لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذى وضع
لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد به نزاع لفظى يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به
كلام الامدى لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوى انتهى وقد تامل فيه بعض الاجلة
اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير

متعلق بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع فى ان صيغة
افعل للوجوب اولا وكون اصنع لا تعقل الى اخر ما قال وفيه نظر لانه لا ينافى تعلق كثرة فى هذا
النزاع وكثرة تعلق مسائل الاصول بالمسائل اللغوية مع عدم كثرة الفائدة فى هذه المسئلة فى
الاصول وهو كذلك كما لا يخفى منهم ابن الحاجب فى اخر كلامه حيث قال وهى لفظية ومنهم العضدى
فى شرح كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدى الاطناب فيها كثيرا فائدة نفع ومنهم الشارح الجواد
حيث قال واعلم ان النزاع فى هذه المسئلة لفظى فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه
او لا فان الحق بالصدق والمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع
بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا فى الصدق والعلم بالعدم فى الكذب ثبت الواسطة
بالضرورة وهو الخبر الذى لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة هذا انتهى
قال البعض الاجداد وجه النظر ان النزاع فى اثبات الواسطة بعينه هو النزاع فى معنى الصدق والكذب
وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه وليس لفظيا انتهى اقول قد عرفت ان كلام التفتازانى
يشعر ايضا كلام العضدى ان المسئلة لغوية وكلام الباقى منهم يشعر بان النزاع فى اللفظ
واختلاف التعبير فى معنى الصدق والكذب ويمكن ارجاع كلامهم الى ان النزاع يرجع
الى الحل الذى اشرنا اليه بان كلام بعض المتنازعين يتوجه الى معنى صدق المخبر فلا بد من مطابقة
الخبر للاعتقاد وكلام بعض اخر الى صدق الخبر فاعتبر مطابقته للواقع فيمكن الجمع بالاعتبارين
فيصير النزاع لفظيا وعلى فرض كون النزاع معنويا لا شك انه قليل الفائدة او عديمها
والتحقيق ما حققنا من ان صدق الخبر مطابقته للواقع وان اعتقد القائل المخالفة وصدق المخبر مطابقة الخبر
للاعتقاد وان خالف الخبر الواقع بعبارة اخرى كونه مطابقا للواقع باعتقاد المخبر وان خالف الواقع
والعرف بالصدق والكذب عبارتهم من لفظ الخبر وان اراد المخبر مخالفة الظاهر الكلام فهو قال رايت
اسدا من غير قرينة على ارادة رجل الشجاع ويعلم انه راى شجاعا فالخبر كذب والمخبر كاذب وقس عليه
نذنيب المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية فان قال
يا زيد الفاضل ولم يكن الزيد فاضلا لا يقال انه كذب والتحقيق ما حققه بعض المحققين
ما حاصله ان التعلق النسبة الذهنية من حيث هى هى جوز معها الصدق والكذب على السواء
وهى معنى الاحتمال كما فى زيد فاضل واما ان قال الزيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية
على وجه لا يتعرض من حيث هى هى بان الفضل ثابت له بل عينا اشارة الى ذلك ويظهر من كلامه ان
النسبة الخبرية ان العرف لا يصفون بالصدق والكذب الا النسبة الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما
على غيرهما مجاز لان النسبة الخبرية التقييدية والانشائية تتعقب الخبرية اصليه والله اعلم والاقتصار هنا

قد عرفت تقسيم الخبر بحسب ماهيته الى الصدق والكذب فحصل بذلك معرفة حقيقة
واما اقسامه فهو اما معلوم الصدق او معلوم الكذب او مجهول والاول اما علم صدقه ضرورة
بنفسه كالمتواتر او بغيره كالموافق للضرورى ~~واما علم صدقه بالنظر~~ مثل الواحد نصف الاثنين لان
الضرورة بسبب مستنده الى مقتضى الخبر بل المطابقة لنفس الامر ضرورة واما علم صدقه بالنظر كخبر
الله تعالى والنبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والثابت ~~بالاجماع~~ من ان العلم بصدق هذه الاخبار على سبيل الاجمال
مقدم على العلم بالمخبر عنه منها تفصيلا والثانى ايضا اما علم كذبه ضرورة واما بالنظر مقابل للاول
فهو كل ما هو مخالف لما علم صدقه اما ضرورة او نظرا واكتسابا واما الثالث اما مظنون الصدق
كخبر العدل الواحد او مظنون الكذب كخبر الكذوب او متساوى الطرفين كخبر مجهول الحال ومن
قال ان كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر من ادعى الرسالة
فاسد علمه فى نقيضها ايضا اذا اخبر واحد منهم اجتماع النقيضين ونعلم بالقطع وقوع
الخبر بهما ويلزمه ايضا العلم بكذب كل شاهد لا يعلم صدقه بدليله والعلم بكذب كل من ادعى اسلامه
ثم ينقسم الخبر باعتبار اخر الى المتواتر والاحاد فالاول على ما عرفه جماعة بل نسب الى الاكثر
هو خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه قيل وقيد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل
اما بالقرائن الزائدة فى المخبر والخبر والمخبر عنه والمخبر ولذلك يتفاوت عدد التواتر ويقلل اخرانه
احترازا عما افاد القطع بسبب العلم بالمخبر عنه ضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او نظرا كالعالم
حادث او بالقرائن الزائدة على لوازم الخبر كالخبر المحفوف بالقرائن على ما سيجئ قال الفاضل
~~ومرادهم بالقرائن التى لا تنفك عنها الخبر عادة~~ وذكروا ان التقييد بنفسه يخرج خبر جماعة علم صدقهم
لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجئ فى الخبر المحفوف
بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بالمخبر عنه ضرورة او نظرا ثم قال والمراد بالقرائن التى لا ينفك عنها
الخبر عادة هى ما يتعلق بحال المخبر لكونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع لكونه خالى الذهن وعدمه
والمخبر عنه لكونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه
فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة ثم قال اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا فى التواتر
تعدد المخبرين وكون بهم المحصين من تواطئهم على الكذب عادة ولا ريب انه مقتضى ذلك ان يكون
للكثرة مدخلية فى حصول العلم بحيث لولم يكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز
عما لو حصل العلم من القرائن الخارجية عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة يقتضى انه اذا حصل
العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا سيما مع ملاحظة ما ذكروه
فى نفى تعيين العدد وان المدار على ما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف المواقع فلا يقتضى ما ذكر

اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر الثقة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة
صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به
والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة
فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلا يمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول
العلم فلا بد ان يعتبر هنا في حصول العلم بالكثرة والاولى ان يقال انه خبر جماعة تؤمن تواطؤهم على الكذب
عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم انتهى [illegible] لو كان الكثرة زائدا على
لزم ان يكون ملاحظة صدق الخبر ايضا زائدا عن نفس الخبر واجيب بالحل بان قولهم خبر جماعة الخ معناه ان يكون
الجماعة متصفة بصفة يحصل من خبرهم العلم وهذا امر حاصل بنفس الخبر لان العلم حصل من نفس اخبار
هذه الجماعة من حيث انهم متصفون بصفة حصول العلم من خبرهم فنفس اخبارهم يحصل منه العلم و
ان لم يكن الكثرة لا تتصف الجماعة بهذه الصفة فان قلت هذا قيد زائد لم يعلم اعتباره في كلامهم قلت
ليس شيئا زائدا بل هذا اعتبار الحيثية وهي معتبرة في التعاريف والا لانتقض نظم التعاريف ولا شك
ان مدخلية الجماعة لها مدخلية في حصول العلم والا لم يعتبر الواصف المفيد للعلم متواترا كخبر الله والنبي والائمة
واذا كان لها مدخلية في حصول العلم لا بد ان يكون كثيرة لان الجماعة التي يحصل العلم من خبرهم وكان
لحيثيتهم مدخلية هي الجماعة الكثيرة فان قلت ان اتصاف الجماعة بصفة حصول العلم من قولهم ليس منحصرا
في جهة الكثرة بل ربما يحصل العلم من قولهم من جهة علمائهم واتصافهم بالصدق فلا معنى لاختصاص
حصول العلم بخبر الجماعة الكثيرة قلت [illegible] انه هذه الجهة ليست حيثية الجمعية بل حيثية اخرى خارجية
او داخلية من غير جهة الجمعية وما ايضا سلمنا ذلك [illegible] ولكن الغالب في المتواتر حصول العلم من جهة
الكثرة لا ما ذكره من الاعتبارات فذكر الكثرة ذكر لفرد الغالب [illegible] وليس ذلك
بعزيز فتم ويدل على ذلك قول الاستاد سلمه الله [illegible] الخبر اما يفيد العلم ام لا والقسم الاول اما بسبب
الكثرة او بها مع ملاحظة نفس الخبر اي لقرينة داخلية وهي ما يتعلق بحال المخبر لكونه موسوما بالصدق
واما بحال السامع لكونه خالي الذهن واما بحال المخبر عنه لكونه قريب الوقوع واما بحال نفس الخبر كهيئة
المقارنة الدالة على الوقوع وهو المسمى بالمتواتر انتهى ما كتب عن سماعه ولا يخفى ما فيه وهو يظهر مما
اشرنا اليه ويظهر من كلامه دام ظله ان اسباب العلم الحاصل من قول المخبرين متعددة وهي مرة نفس
الكثرة ومرة مع انضمام ملاحظة صدق القائلين اليها ومرة ينضم اليها غيره لكن ما ذكره ويظهر من
ذلك فساد ما ذهب اليه الفاضل القمي لانه اعتبر الكثرة ولذلك اورد على تعريف المشهور باخبار
[illegible] العلم [illegible] وعلى هذا كان هذا الاخبار من اصل افراد المتواتر فلا تقض في تعريفهم
نعم ذكر الكثرة في عبارة البعض يشعر بل ظاهر في انحصار طريق العلم بها وهو مناف لما ذكرناه

فتوجه ما ذكره بعض سادات المعاصرين من تفصيل [illegible] الايراد على من اعتبرها في التعريف دون
من لم يعتبرها اللهم الا ان يوجه ما اشرنا اليها من ان الكثرة داخلة في مفهوم الجماعة فالقيد توضيحي
او لوحظ [illegible] المعتبر ذكرها بحصول العلم غالبا في المتواتر لا الانحصار فيه فتم واما ما ذكره
من عدم تعين العدد فلا ينافي ذكر قيد الكثرة لانها ليست عينا للعدد كما لا يخفى وكيف كان لا فائدة
مهمة في طول الكلام في الايرادات على التعاريف والمقصود معرفة المتواتر وما يظهر من الكل الا
بل من اطلعنا على عباراتهم هو ما يحصل منه العلم من دون انضمام قرينة خارجية فالمناط حصول
العلم ان كان مع الكثرة وان لم يكن سببا بل من ملاحظة الجهات المذكورة فالخبر المفيد للعلم من
غير جهة القرينة الخارجية هو المتواتر والغرض من التعريف بيان المقصود وبعد وضوحه لا نحزن
للمناقشات اللفظية نعم لا يبعد ان يكون المرجع الى اختلاف المعرف وظاهر عباراتهم هنا
يوهم ذلك ولكن لا يبعد عدم الاختلاف كما جمعنا كلامهم فتم ولا نعرف ان ما يظهر من كلامهم
اعتبار الكثرة فالخبر المنتج للعلم مع علم بلوغ حد الكثرة كخبر الثلثة الموصوفين بالصدق مع باقي
الشرائط خارج عن المتواتر لتصريح جماعة بانهم لا يقولون بتواتره فعلى هذا يلزم عدم الطرد
الا ان يقال ان ما ذكرنا من اعتبار الكثرة انما تصريحا في كلامهم او ضمنا لكون الجماعة متصفة بحصول
العلم من قولهم يظهر منه اعتبار الكثرة ولا يدل اعتبار الكثرة اما منفردا او منضما اليها القرائن
الداخلية كما يظهر من كلام جمع ثم انه لا شك في حصول العلم بمثل هذا الخبر [illegible] ولا ينسب الخلاف
الى السمنية والبراهمة وهم [illegible] طائفتان من اهل الهند او هما ينكرون الخالق ويعبدون
الاوثان والثانية ينكرون النبوة حكاه [illegible] ظاهرة الفساد لا يليق بالذكر ويكفي في رده
حصول العلم الضروري لنا باخبار المتكثرة بوجود البلاد النائية كالهند والصين والمكة
وربما يفصل بين ما سبق وجوده وما هو موجود فانكر العلم بالاول دون الثاني وجوابه الجواب
عن المنكر مطلقا لان حصول العلم بالاخبار الماضي حاصل لنا كالمشاهدات فمنكر العلم بالتواتر
منكر للمشاهدات فلا يستحق الجواب [illegible] وحكي عن جماعة انكار كونه ضروريا بل ادعوا كون
العلم في المتواترات نظريا لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية وهو ما سبق حصول العلم به لمن ليس
له ممارسة بالنظر والاستدلال [illegible] واحتجاجهم بتوقفه على مقدمتين بان لا يكون للمخبرين داعي الى الكذب
وان يكون الخبر عنه محسوسا فلا يشتبه وكل ما كان كذلك فليس يكذب فعلم انه نقيضه وهو
الصدق فاسد لان العلم بالخبر عنه لا يتوقف على ترتيب المقدمات وان كانت حاصلة في الواقع
وسببا لحصول العلم بل العلم بالمتواترات حاصل لنا بالضرورة من دون التفات الذهن الى تلك
وترتيبها في اذهاننا لا يوجب توقف حصول العلم بها لان الوجود وترتيبنا لا يدل على التوقف الخ

واجيب المشهور على كون العلم بها ضروريا بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم
منتف لانا نعلم قطعا بالمتواترات مثل وجود مكة والهند ونحوها مع انتفاء ذلك وايضا
لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وقد اشرنا اليها وايضا يلزم ان لا يعلمه
من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا
طالبين لوجود مكة قال الفاضل القمي ره ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين
مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات على قسمين منها ما يحصل
بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة والهند
وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا يمكن ان يحصل التتبع فيها من جهة
ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فرعية وغيرهما ولا ريب ان
التتبع واستماع الجزئيات يوجب حصول الرجحان في النظر الى حصول [illegible] التتبع على حصول العلم فلا
المقدمات من كون هذه الاخبار [illegible] بالحس وان هذه الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على
الكذب ثم يحصل له القطع [illegible] فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ايضا
اذا ذهل عن المقدمتين [illegible] العلم ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو ما يحصل في كثير من
المتواترات بخلاف الضروري فالضروري ما كان [illegible] لا ينفك عن المقدمات وهو ما يحصل
لكنها لا يحتاج الى [illegible] اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هو ذلك فرحبا
بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر [illegible] ولما ذكرنا يبطل كلام سيدنا
المرتضى حيث قال اخبار البلدان والوقايع والملوك ومعجزة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى
يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا
ذلك مثل العلم بمعجزات وكثير من الاحكام الشرعية والنص الحاصل من الائمة فنقطع على انه مستدل
عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان القول بالتوقف
المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشاء التوقف الشك والتامل في
العلم هل حصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او حصل
من جهة كسب العبد والتامل في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا
عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ نصدق ان العلم ناش من الكسب
وان لم يتفطن بالمكتسب عند حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى العلم التي كانت
حاصلة بالعلم الجملي او التفصيلي فان من اسس اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة

فقد اكتسب

فقد اكتسب ذلك فكلما يترتب عليه نتيجة على ما اصله بسبب علم اجمالا به نصدق انه من كسبياته
وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفضل الله ويجري عادته عقيب اخبار هذا
القدر من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات يحصل العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا
عن ابتدائه [illegible] الامر انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه جعل القسم الاول من المتواتر وهو العلم بالبلدان
كالمكة والهند من اصل مصاديق المتواترات وقد ذكر قبل ذلك عند الجواب عن منكري التواتر وحصول
العلم به دقيقة وبين فيها ان ما دل على الالسنة مع عدم وجود المخالف فيه في العصر ولا نقل خلاف
عن سلف يحصل القطع بحقيته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس من باب التواتر والظاهر ان وجود
البلدان النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر ولا يخفى من المنافات بين الكلامين
لان ما اخذه من المتواتر فقد عده هنا اخص من اصل مصاديق المتواتر اللهم الا ان يكون غرضه في
التقسيم ذكر اقسام ما عند القوم من المتواتر لا بيان ما هو من المتواتر على مختاره فتم واما ثانيا
ان السيد توقف في القسم الاول بين كونه ضروريا او نظريا وهو جعله من الضروري فكيف يقول
وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه اللهم الا ان يراد ان الجهة التي صار سببا للتفصيل والفرق عند
السيد حتى توقف في موضع وحكم بالضرورة في اخرى هو السبب لما صرنا اليه من التفصيل بعبارة اخرى
تفصيل السيد موافق لتفصيله في اصل المورد وخلافه ان كان مخالفا من جهة ترديده في القسم الاول
لا انه لم يتوقف في القسم الاول بل حكم بكونه ضروريا فتم واما ثالثا انه جعل القسم الاول من المتواتر
من الضروريات والثاني من النظريات ومع ذلك قال والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا
انما هو في القسم الاول من الضروريات وهذه العبارة تدل على ان القسمين ضروري اللهم الا ان يكون
من في قوله من الضروريات بيانية اي القسم الاول الذي هو من افراد الضروريات فتم واجاب عن الثاني
بان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة فانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في
نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا ينطقون بها من حيث هي كك والمقدمات العادية
لا اشكال فيها الى ان قال والنظري هو ما كان العلم به متوقفا على مقدمتين لا بالعلم بهما ويظهر مما
ذكرنا الجواب عن الثالث فلا يعيد انتهى وفيه انه ان اراد من التوقف على المقدمتين التوقف بهما
في الذهن ولو اجمالا لا في نفس العلم بهما وان اراد التوقف في نفس الامر والواقع وان لم يلتفت
اليهما العالم [illegible] من شان الضروريات ايضا لان كل ضروري له مقدمتين في الواقع فتم
وهذا مراد المشهور حيث قالوا ترتيبها في اذهاننا لا يوجب توقف حصول العلم بها لان
وجودها وترتيبها لا يدل على التوقف فظهر انهم مع العلم بها ايضا انكروا التوقف فكيف مع
عدم العلم بها والتوقف الواقعي لا يدل على توقف حصول العلم بها نعم لا ننكر تفاوت مراتب

المتواترات خفاء وجلاء ولا نقول ان المتواتر ضروري لوضوح الفرق بينهما ولكن لا شك ان بعض المتواترات
يحصل منه العلم ضرورة من دون التفات الى مقدمتين فان اراد المعترض ذلك منعنا الوفاق وان اراد
ان ما كان له مقدمتين ولو لم يلتفت اليهما كان من النظريات لا نظري من جوابه عن دليل الثاني فلا نم ذلك
بل نمنع ادعاء ان الكل ضروري مقدمتين في الواقع الا انه لا يحتاج الى الالتفات والترتيب عند العالم به
مع انه يظهر من كلامه ان كل متواتر ضروري لما عرفت انه جعل القسم الاول الذي هو ضروري خارجا عن المتواتر
وكيف كان لا ثمرة في هذا النزاع بعد علي الظاهر فالاولى الاقتصار بذلك ولا انصاف عدم بعد القول بالفصل الثاني
تنبيهات الاول ان الخبر قد يتكرر رواياته وانه يبلغ حد التواتر فيسمى شايعا والفرق بينهما قد عرفت معنى
المتواتر في اللغة واما الشايع مطلق الانتشار من دون اعتبار كون الخبر واحد بعد واحد ومع فترة
نص الفتح والقاموس شاع يشيع ذاع وفشا ولذا يستعمل في الانساب كالملك والوقف ولنا اي امتياز
كون هذا الملك وقفا شايعا وكاين متواتر لعدم فترة ويجيء الخبر شيئا فشيئا مجلا في موت الغائب
بين تواترت الاخبار على موت فلان وبين حصل الشياع بالطلاق ولاني تواترت رؤية الهلال بمجيء
الخبر بعد واما الفرق اصطلاحا فانه قد عرفت ان التواتر ما يحصل منه العلم بالجزم عنه واما الشياع
فقد اختلف كلامهم على ما حكي عنهم فقيل ما يفيد مطلق الظن وقيل الظن المتاخم بالعلم ويقاربه وقيل
كالمتواتر ما يحصل له العلم وقيل لا بد من حصول الطمانينة وهو يحصل من فوق الاربعة لتميز عدد الشهادة
الشرعية او الفرق باعتبار العدد لا شك من اعتبار الكثرة فيه والظاهر لا بد منه حصول العلم به
والفرق بينه وبين المتواتر اعتبار تعدد الطبقات والنسب الى المعصوم او مشيع الخبر ولكن
الشياع كذلك وهو حجة ويثبت به امور في الشريعة وصار بين العلماء طرائق فقيل يثبت به
تسعة النسب والملك والوقف والنكاح والموت والولاية والولاء والعتق والرق ونسب الى
العواعل زيادة عليها وهو العزل والرضاع وتعديل الرجل والصدقات والجرح والتعديل والاسلام
والكفر والرشد والسفه والحمل والولادة والوصاية والحرية والموت والعتق والعتق والقذف
والاعسار ونسب الجرح الاخبار بنوع الهلال بر وحصل نقض الاساس القضا تعطل فيه مالم يثبت به
لضاع هذا الحق فان الوقف المتوارث اليه الدهور لولم يثبت بالشياع لضاع هذا الحق لعدم قيام
العدلين عادة في تمادي الدهور غالبا لصدور صيغة الوقف من الواقف واقراره بل يبقى حقه
بالشيوع وكونه مسلما عندهم ومتفقا منهم وهكذا الملكية المطلقة والاسلام ونحوها انتهى فالحق انه
لو علم بحصول العلم ثم فلا يحتاج الى هذا الضابط بل المدار على العلم لان شهادة جماعة كثيرة بان هذا
مشهور بالوقفية ولا خلاف فيه ولا ينكره احد وان ادعى الملكية المطلقة احد منهم وحصل العلم بذلك
بان هذا الملك في الخارج يحصل العلم بالوقفية بالقرائن المذكورة وان لم يذكروا هذه القرائن التي

معلوم لان قيام هذا مشهور بالوقفية بمعناه ذلك هذا معنى الشهادة بالشياع واما نفي الشياع
بان نقول مثلا مشهورا وشايعا بالوقفية كما ذكرنا وحصل لك العلم بذلك فيجوز ولا يحتاج الى الضابط
والتعليل بالاضاعة وعدم السماع من الواقفين ولو لم يحصل العلم به بل اكتفينا بالظن بالحق
اقسامه المذكورة فالمتوقف الدليل على حجيته مثل ذلك لعدم ورود دليل شرعي على اعتباره ولكن الا ان
يستدل بلزوم الحرج والمرج واضاعة الحقوق وحفظها لازمة ولا يجدي فيه لو انحصر الطريق فيه فتم
الثاني انهم ذكروا في تحقق التواتر امورا منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامعين ومنها ما
يتعلق بالخبر عنه ويمكن ارجاعها الى وجود المقتضي ورفع الموانع كما هو لازم تحقق كل مدلول اما الاول
فقد اشرنا اليه سابقا وهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب
واما الثاني فاستواء الطبقة في الطرفين والواسطة بان يكونوا جميعا في كل طبقة حد التواتر لو كان
هنا طبقات واما لو كانوا طبقة واحدة فالمعتبر كون المخبرين حد التواتر فقط للانحصار الطبقة منهم و
هو ظاهر وقد اورد على هذا التعليل بانه ان كان ماخوذا في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته
على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم فلا حاصر الى الكثرة ويصدق الحد على خبر فاسد
يحصل منه العلم فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن ماخوذا في ماهيته فلا معنى لجعل القيد واشتراط
حصول التواتر به وهذا يدل على كونه من مقومات الماهية عندهم والا لم يشترطوا ذلك في حصول العلم بخبر
بعدما اخذوا افادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على
شرط اخر وايضا لم يشترط كون الكثرة هذا الحد اما ان يراد بها اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل
والاصطلاح في التواتر فلا معنى للتفصيل بهذا الحد وما وجه تخليه التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد
كثرة الجماعة لا الكثرة المطلقة حتى يشمل الثلاثة مع انه ربما ينافي ح صدقه في الثلاثة ايضا فلا معنى
الا بين ان الثلاثة ايضا كثيرة واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكر فان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب
مع قطع النظر عن لوازم الخبر فانهم لا يقولون به لا الا ما تخصيصهم الاحتراز عما كان العلم من القرائن
الخارجية بل ما ليس الا ضمار عن القرائن مطلقا فالمتواتر ح ما افاد العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه
ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر ولذلك لم يعين الجمهور عددا خاصا وان اريد
امتناع تواطؤهم على الكذب مع ملاحظة لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط محض ادراج قيد الكثرة
اذ امتناع تواطؤهم بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الى الحيث الاول وهو ان
التعريف مختل للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قوله بنفسه لا يغني عنه التي ملحقها الاول وقد عرفت
سابقا ان الكثرة مستفادة من قولهم جماعة يفيد العلم بخبرهم لان الجماعة بهذا الوصف لا يفارق الكثرة
غالبا وافادة الثلاثة العلم ليس من حيث الجماعة بل من حيث القرائن اللازمة ولعل القرائن مع جمعهم

نفس خبر الجماعة الموصوفة بالوصف المذكور وبيان كون الكثرة شرطا انما هو لبيان المراد من التعريف
وتوضيح المراد منه فلا ينافي عدم صدق الكثرة على الثلاثة لخروجها عن المتواتر اصطلاحا واعتبارها
من حيث حصول العلم والعلم حجة لا من حيث انها متواترة فلا يختل التعريف بتركها ولكن التحقيق قد عرفت
انه سابقا ان المعيار حصول العلم اما بالكثرة وحدها او مع ملاحظة القرائن الداخلة وخبر
الثلاثة المفيدة للعلم خارج عن الاصطلاح بل لا يبعد خروجه عن معنى المتواتر بحسب اللغة ايضا لانه لا يحتج
وهذا لا ينافي حجيته لحصول العلم كما به وهو غير مرتبط وكيف كان فيصح المقصود ولا طائل في طول الكلام
واما الشرائط كونهم عالمين بالخبر عنه فواضح لان اللازم علم البعض لا يخلو من العلم والسامع
واما كون بعضهم ظانين او كونهم مجازفين فلا مانع منه كما لا يخفى واما الثالث فامران الاول
ان لا يكونوا عالمين علما بالخبر والا يلزم اما تحصيل الحاصل او تحصيل عزم او تقوية الاول
والكل باطل لان الاول ح والثاني اجتماع المثلين وهو ممتنع ايضا والثالث لانه تقوية الضروري
وهو مستحيل لان المفروض كون العلم به ضروريا ونتظر فيه السيد عميد الدين للمنع من لزوم
اجتماع المثلين لجواز اختلاف العلمين بالنوع وان ساواه في متعلق المعلوم وبين استحالة
تقوية الضروري وفيه نظر الثاني ان لا يسبق الخبر بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي الخبر وهذا
الشرط مرتضى المرتضى وواخفر المحقق وحققه السيد عميد الدين ووجهه صاحب القوانين وهو حسن
دين لك لجاز بعض كل من خالف الاسلام في انكار النبوة ومعجزاته وخالف الامامية في النص
على الامير عليه السلام وكل من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضه المتواتر لا يمكن حصول
العلم له الا مع تخلية قلبه عما شغله عن ذلك الا نادرا فلا بد ان تخلي قلبه عن العناد والتقليد
والشبهات الواهية حتى يحصل له العلم عقيب التواتر واما الثالث وهو كون الخبر عنه محسوسا
فاذا لم يكن محسوسا مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الرابع انه قد اشرنا سابقا انه لا يعتبر العدد
في حصول التواتر وقد اختلفوا في ذلك الجمهور فقيل باعتبار الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرين وقيل
اربعين وقيل سبعين والكل وجه غير وجيه والحق ما عرفت وهو حصول العلم ولا عبرة بالتحديد
واما المستند اعتبار دخل المعصوم عليه السلام فيهم الى اصحابنا لم يكن يعتد بالاخبار او استبعاده بالاجماع الخاص
الخامس اذا كثرت الاخبار في الوقايع ما اختلفت فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها
بجهة التضمن او الالتزام وحصل العلم بالقدر المشترك بسبب كثرة الاخبار المتقدمة لذلك تسمى ذلك متواترا
بالمعنى لان المعنى المشترك بين الكل قد حصل التواتر فيه كوقايع علي عليه السلام في حروبه من انه
هزم في خيبر كذا وقتل اليهود كذا وهزم في احد وكذا وغزى مع اهل الملك كذا وقتلهم كذا ويوم
خندق قتل عمرو كذا ويوم حنين لما ولوا المسلمين مدبرين قام في المعركة كذا ودفع عن الرسول صلى الله عليه وآله

كذا وهكذا كذا وكذا فيدل ذلك على شجاعته عليه السلام وجرأته قطعيا وكذا وقايع حاتم انه اعطى فلانا
كذا وفلانا كذا وهكذا فيحصل العلم بسخاوته وجوده واعلم ان ما تقدم المعنى المشترك له اقسام
وصور احدها ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل
انما الاعمال بالنيات لو كان متواترا او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه لاختلاف الاحاديث
في باقي الفاظ الحديث وثانيها ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهرة
والسنور والطاهر والنظيف وثالثها ان يكون الدلالة في البعض بالمفهوم وفي البعض بالمنطوق
وان اختلف الالفاظ لكن لا لم الاخبار الواردة في الماء القليل على تنجسه بالملاقاة للنجاسة
مثل ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وان الماء اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا ومثل ذلك ورابعها
ان يتواتر الاخبار بين الا التضمن على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا
مشتركا بين تلك الاخبار مثل ان يأتي اليوم زيد ضرب عمروا ويأتي اخر ضرب بكرا ويأتي اخر ضرب
ثم يحصل بذلك العلم بوقوع الضرب من زيد لو كانت الواقعة واحدة في الكل واما المضروب فلا
وكذا الاختلاف في كيفيات الضرب وخامسها ان يكون المورد المشترك مدلولا التزاميا لتلك
الاخبار مثل النهي عن التوضي عن سطوح الماء والعنقود في الماء والحذرة وعن الشرب كذا ولغ
فيه الكلب وعن الاغتسال بماء الا ناء الميتة وهكذا فان النهي في عرف الشارع يدل على النجاسة
بالالتزام فيحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك وسادسها ان يتكاثر الاخبار بكل اشياء ويكون
ملزوما للازم يكون ذلك اللازم منشاء لظهور تلك الاشياء وهذا على وجهين احدهما ان يذكر
وقايع علي عليه السلام وحاتم على التفصيل بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة فباجتماع هذه الاخبار
يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة وهكذا اعطاء حاتم والفرق بين ذلك وبين الصور السابقة ان اللازم
في الاولى مقصود عند المتكلم جريا على ما يحكي فيه فانه قد لا يكون المقصود بيان الشجاعة وما يخرج
بل المقصود ذكر الوقايع خاصة وثانيهما ان لا يكون تلك الوقايع لا يحيث مثل على الشجاعة مثل ان يأتي ا
فلانا قتل في حرب كذا رجلا وفعلا اخر انه قتل في اخر اخر وهكذا فيحصل من ملاحظة المجموع يحصل العلم بان
منشأ ذلك الاجتماع ناشئ عن ملكه نفسانية وهي الشجاعة وكذا في فضيلة الجود وكلها هذه على التفصيل
الاتفاق او نحو ذلك بل ناشئة عن الشجاعة والسخاوة النفسانية والقدر المشترك على النهج السابق هو
كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع
هو الملكة من هكذا ذكره بعض الاجلة وهو جيد وحسن نا بين كلام العضدي في المقام اخر
وهو قوله نوع واعلم ان الواقعة الواحدة لا يقتضي السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من
الجزئيات ذلك وهو متواتر لان احدها صدق قطعا بل بالعادة والحق والكلام هنا اجمال لا يسع الزمان

فالخبر الواحد وهو ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته او قلوا وقيل هو ما افاد
الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة هكذا ذكره ابن
الحاجب والعضدي وقال الشيخ البهائي في زبدته ما تواتر احاده ولا يفيد بنفسه الا الظن
وعرفه الشارح الجواد ومن بنفسه اي من غير انضمام قرائن زائدة عليه فانما يفيد الظن وحكي
عن تفسير البيضاوي اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة
قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول كلامه
هو ابن الحاجب والعضدي ان المستفيض قسيم للخبر الواحد ولكن ما يظهر من كلام البهائي انه قسم منه
الظاهر فيلزم تداخل الاقسام وهو نوع خاص من خبر الواحد وقد عرفت سابقا ان المتواتر
هو ما يحصل منه العلم من جهة الكثرة اما بمفرده او منضما مع القرائن اللازمة فما لم يحصل منه
العلم اصلا او حصل من القرائن الخارجة بمجرده او مع الكثرة او بالقرائن الداخلة بمجرده فهو
احاد يفهم منه القاعدة فهو على اقسام منها ما يفيد العلم من القرائن اللازمة بمجردة لعدم امتناع
حصول العلم من خبر العدل الواحد بانضمام القرائن الداخلة وقد عرفت خروجه عن التواتر
ولو كان الخبر بين ثلثه ومنها ما يفيد العلم من جهة القرائن الخارجة كما سياتي انشاء الله ومنها ما
يفيد العلم من جهة القرائن الخارجة مع انضمام الكثرة وهو المستفيض القطعي ومنها ما يفيد
الظن ومنها ما لا يفيده ايضا فيدخل المستفيض في القسمين الاخيرين فلو كان الرواة
ثلثة او اكثر يسمى مستفيضا والا فخبر واحد يطلق بخصوص الخبر الواحد لم يشترط فيه العدد
ومن دونه مشروطا واما المستفيض فلو حصل الشرط يسمى باسم المستفيض والا فيسمى بمطلق
الخبر الواحد على سبيل الاطلاق الخبر الواحد ربما يفيد القطع وربما يفيد الظن وربما لا يفيد
شيئا منهما وقيل يفيد القطع مطلقا وقيل غير مطرد وقيل مع القرائن الخارجة وقيل لا يفيد
واما افادة الخبر الواحد العلم مع قطع النظر عن القرينة الخارجة والداخلة فلم يقل
القائل به فادعى هذه اقوال اربعة اما افادة القطع مطلقا فنسب الى جماعة
من العامة واما عدم افادة القطع مع خلو القرينة الخارجة فنسبه جماعة الى المشهور
واما عدم افادة القطع مطردا بل افادته احيانا فنسب الى جماعة واختاره الفاضل
القمي ولعله اقرب واما افادة الظن مطلقا فهو منسوب الى قائل كما ذكره ابن الحاجب
انا نقطع بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد مع القرائن اللازمة للخبر التي لا ينفك
عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجة اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن
تعريف خبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان ايضا بل لا يبعد القول بحصول

ذلك

ذلك في غير خبر العدل ايضا واستدل الحاجبي على عدم الاطراد بانه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لا يجوز
لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وفيه
منع الملازمة لجواز قيام الاجماع على جواز العمل به كما ادعى جماعة او الدليل الاخر وربما يمنع تعلق
النهي بالعمل بالظن في الفروع بل هو في الاصول كما مر الاشارة اليه فتدبر واستدل الحاجبي ايضا بوجوه الاول
انه لو حصل بلا قرينة يعني الخارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته
خلق شي عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو حصل
العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة
بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين
الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب
عن الاول منع الملازمة لاختلاف افراد الخبر في اشتماله على القرائن وان اراد خصوص ما يشتمل القرائن
فنمنع اللازم لان حصول العلم مما يحتوي القرائن مطرد بالضرورة وعن الثاني انا لا ندعي الاطراد
ولو فرض ذلك لشخص فيظهر خطاء احدهما والكل متعبد بما حصل له ولو فرض لشخص واحد في
زمانين فيظهر ايضا خطاء احدهما فاما يعدل احدهما بالاخر او يبقى اما الاول فلا محذور واما الثاني
فنمنع فلا تحقق الثاني بعد حصول الاول وفي زمان واحد ايضا محال كيف وما حصل في زمان
السابق عند الخبر اللاحق وفرض تحقق انما هو على فرض ادعاء الاطراد ونحن لا نقول به كما عرفت
وعن الثالث ان ارادوا حصول العلم به للمخالف بالاجتهاد ايضا فالاجماع ثم وان اراد عدم حصول العلم به
للمخالف فالكل مكلف بما حصل له من العلم والخطاء باعتقاده لا يمنعه الاجماع واما التخطئة على الكل
فلا يلزم لما عرفت ان الكل مكلف بما حصل له واما القائل بافادة الظن فقد اورد عليه بخبر لا يفيد
الظن كما اشرنا اليه فقول الحاجبي وقيل ربما لا يراد بعينه لا يفيد الظن اذ لا عبرة به معنى هنا
لا يرد عليه ما اورد عليه هذا ايضا فانه يحتف بالقرائن الخارجة واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة
فالكلام فيه يقع في مقامين لان الخلاف اولا في افادة القطع وعدمه وثانيا على فرض افادة
القطع ان ذلك من مجموع الخبر والقرائن معا او بالقرائن وحدها من دون مدخلية نفس الخبر
في ذلك اما المقام الاول فالمشهور على افادة القطع ونسب الى جماعة انه لا يفيد القطع
والمذهب المنصور ما عليه المشهور لنا انه لو اخبرنا ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه
القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله
وكذلك الملك ووزرائه وامرائه وخروجهم ما سره دخل الملك واكابر مملكته واقربائه واهل عائلته عاما
فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك ضروريا لا يعتريه شك ولا ريب

بل قد يحصل من دون ذلك فانه يحصل بمجرد ذلك العلم ~~بصحة الخبر وبموت الولد~~ وربما يورد هنا
احتمالات وتشكيكات واهية مثل ان يجئ خبر محفوف بالقرائن فيلزم اجتماع النقيضين وقد يحصل
كذبه مع ذلك الخبر فانه قد يخبر بموت شخص مع انضمام القرائن من البكاء والصراخ ونحوهم ثم يظهر
موت شخص اخر او اغماء او سكتة فلا يفيد العلم وغيرها من احتمالات عقلية لا يحصل بها العلم
العادي بيان الاول ممنوع اذ لا يحصل خبرين محفوفين بالقرائن المعينة للعلم في طرفي النقيض عادة
والثاني لا يضر في نفس المسئلة لانا نفرض في المسئلة صورة لا يحتمل هذه الاحتمال مثل ان لا يكون
للملك ولد اخر ويقول بعض الناس قد انكسر عضدي وانقطع عرقي وحكم بعينه الطبيب الماهر
حيث لا يخطي ابدا ونحو ذلك من الخصوصيات حتى يفيد العلم بصدق الخبر والقرائن لا ضابط لها حتى
ترجع اليها فيجوز ان يتخلف لعدم حصول الشرائط فيها واستدل المنكرون بعين ما استدل به
الجمهور سابقا من الوجوه الثلثة والجواب قد ظهر مما تقدم ذكرها واما المقام الثاني وهو ان
المفيد للعلم هل هو القرائن وحدها او هي مع الخبر وربما قرر النزاع بالعكس بان المفيد هل
هو الخبر وحده او مع القرائن اما على الاول فالحق حصوله من كليهما لانه لو لم يكن الخبر لاحتمل موت
غير الولد واما على الثاني فقد يجاب بمثل ما ذكرنا بانه لو لم يكن الخبر لم يعلم موت الولد بخصوصه
بل يجوز موت شخص واورد عليه بان الخصم لا يقول بعدم مدخلية الخبر اصلا وقال المورد
والتحقيق ان المعلوم في هذه الصورة انما هو موت شخص معظم اما انه المخبر عنه بخصوصه
فالظاهر عدم حصول اليقين به وانما الحاصل الظن القوي الا ترى انه لو جاء اخر وقال ان الميت
شخص اخر لتعارض الخبران انتهى وفيه انا قد ذكرنا انا نفرض صورة لا يحتمل سوى ذلك
والحق افادة الخبر مع القرائن العلم ولا يحصل من احدهما وحده بل لابد في حصوله من انضمام احدهما
الى الاخر نعم وحق الاحتمال عند الانفراد كما لا يخفى تنبيهان الاول ان القرائن على اقسام فالخبر
باعتبار احتفافه بها وعدم احتفافه بها ينقسم الى اقسام اربعة الاول ما يفيد العلم بصدق
فالكذب مع وجود ما يفيد العلم [illegible] مثل ان يخبر علينا بصدق بالقرائن بان الشي
كذا مما يدل على وجه [illegible] برهان او نص او كتاب كحدوث العالم وصوم رمضان الثاني ما يفيد
العلم بصدق الخبر وحده والمثال واضح والثالث عكس الثاني والرابع عكس الاول والاول واضح
الثاني فقد انكر وقوع الخبر المحفوف بالقرائن القطعية بعضهم في الشرعيات على ما حكي والتحقيق ان اكثر
الكتب الحاضرة المستفيض من الصحابة والتابعين والقاريين عمل الاخبار دون زماننا [illegible] التي
ذكرها الشيخ اولا [illegible] مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فغاية الدلالة على صحة مضمون
الخبر لا صحة نفس الخبر اولا والحق [illegible] ما ذكره ولكن انكار وجوده في زماننا منكر لاحتمال وجوده كما لا يخفى

في الخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدقه صدورا ومضمونا وان كان
مضافا الى ان لا يخرج عن البحث ما هو مقطوع الصدور سندا كالمتواتر لفظا او معنويا كالمتواتر المعنوي
او كان مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعي او كان محفوفا بالقرائن الموجبة للقطع كما مضى
وهو على اقسام اما محفوف بالقرائن الدالة على صدق لفظه او معناه ومن تركيب كل من قسمي
المتواتر والمحفوف بالقرائن يحصل اقسام اخر والكل خارج عن البحث وكذا ما كان مفيدا للقطع
بنفسه من القرائن الداخلية من دون كثرة الرواة كما اشرنا اليه سابقا بانه خارج عن المتواتر
والمحفوف بالقرائن ايضا [illegible] النزاع فيه لانه مفيد للعلم وهو حجة اجماعا من اي سبب حصل
ومن اي مكان وزمان ومورد ~~كما يظهر من عبارات الاصحاب~~ والكلام فيه يقع في مقامين الاول
في جواز التعبد به وعدمه والثاني في وقوع التعبد به وعدمه بعد ثبوت الجواز في المقام الاول
اما المقام الاول فقد اختلفوا فيه على قولين عدم الجواز وهو مشهور منسوب الى ابن قبة
من اصحابنا وجماعة من العامة منهم الجبائي والجواز وهو منسوب الى الامامية سوى ابن قبة
وعامة العامة سوى ما ذكرنا لنا على رجحان الاول انه وان لم يكن ممتنعا لذاته لكن يمتنع
بغيره لانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه فانه ممكن قطعا وذلك باطل وما
يؤدي الى الباطل لا يجوز عقلا الثاني لو جاز التعبد به لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري
تعالى وهو باطل بالضرورة اجماعا واجيب عن الاول اولا بالاجمال بانه مخالف للضرورة والاجماع فلا يصغى
الجواب وثانيا بان الامكان الذاتي مسلم [illegible] والمانع العرضي لا يصلح مانعا كما سيظهر
وثالثا القطع بان الشارع لو قال للمكلف ان اخبرك عدل بشي اوجبت عليك العمل بمقتضاه
لم يلزم منه محال لذاته ولغيره الجاري عقلا الا هذا فتدبر وثانيا بالنقض في العمل بالعلم
مع انه ربما لم يصادف الواقع لو كان جهلا مركبا ورد بان العلم لو لم يكن تكليفا للزم التكليف
بما لا يطاق بخلاف ما اذا افاد الظن لامكان العمل بما يرتفع به احتمال المخالف وعكس الجواب بان
المخالف للواقع لو كان قبيحا لم يمنع منه التكليف بالعلم ايضا فالقبح الواقعي حاصل فيمكن ان
يقع ان القبح الحاصل [illegible] بما يجمع [illegible] بتكاليف [illegible] فيقع الاشكال
فيما يخالف الواقع علما كان او ظنا فتدبر وثالثا بالنقض بالظنون الخاصة المتفق عليها كالشاهد
والفتوى واليد والقرائن وغيرها من الاسباب التي لم يحصل منها العلم وربما يخالف الواقع كثيرا
ورابعا [illegible] التحليل والتحريم ولكن لا [illegible] لان القبح ما هو ان يحلل ما يعلم حرمته ويحرم ما يعلم
تحليله بخلاف ما لم يعلم وهذا من باب الاتفاق فلا محذور فيه فتدبر وسابعا بانه ان قلنا بالتصويب
فلا مخالفة بل الاحكام تابعة لاراء المجتهدين فكل ما ظنه فهو حكم الله ولا حلال ولا حرام سوى ما ظنه

وانا قلنا بالتخطئة فكل ما ظنه المجتهد انه حكم الله الظاهري في حقه وان خالف الواقع لان الحكم
المخالف للظن غير منجز بل ساقط اجماعا فان قلت ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة
على تقدير التصويب المجتهدين وتعيين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالف الظن على تقدير التخطئة
نقض بالواحد انما يثبت بالنسبة الى المجتهدين او تصحيح اصل الجزئين بالنسبة الى مجتهد واحد
لكنه يؤدي الى التناقض عند تساوي الجزئين بالنسبة الى مجتهد واحد لتعارضهما من غير ترجيح
لتنافي الحكمين ووجوب العمل بالنقيضين لا زم قطعا قلنا يدفع لزوم توقف ذلك المجتهد
عن العمل بها او تخييره بالعمل بايهما شاء او اصيب على الثاني او لا يمنع الجامع لانتفاء ظن الصدق
في الفرع وثانيا فبوجود الفارق وهو قضاء العادة بان الاخبار عن الباري تعالى
يفضي ذلك الى كثرة الكذب بخلاف الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله والجواب الاول ما ثالث عن الاول يجري هنا
ايضا ولا يخفى ان ما يظهر مما ذكرنا ان النزاع في الخبر المفيد للظن لا مطلقا وهو قول المجتهد ان
اخبرك عدل الخ وقد صرح به ايضا السيد عميد الدين حيث قال لما ذكر ان العمل الاخبار المعلوم
صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين وهو على اقسام ثلاثة راجح
الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر الكذوب وما تساوى فيه وهو خبر المجهول
والاول هو الخبر الواحد وهو المقصود بالبحث هنا انتهى وقال بعض سادة اساتيذنا المقام الاول
في جواز التعبد بالظن عقلا وعدمه ذهب الاصحاب الى الاول والى الثاني ابن قبة انتهى ما سمعناه
وهو ظاهر بل صريح بان النزاع فيما افاد الظن وقال استاذنا الشريف في بعض تقريراته على ما حكي عنه
لكن لما كان النزاع في الخبر الواحد في حجية ظن المستفاد منه وعدم حجية ظن المستفاد منه فلذا جعل
الكلام في حجية الظن وعدمها انتهى ويظهر من كلمات جماعة من العلماء الاعلام ايضا ذلك وان الظاهر
انه لا نزاع فيما لا يفيد الظن وهو ظاهر من قولهم ان الخبر هل هو الظن المخصوص او مطلق الظن
المقام الثاني في وقوع التعبد به اي جواز العمل به شرعا ومن الجواز بالوجوب وقد اختلفوا
فيه على اقوال منهم من نفى الوقوع اصلا وقد ذكره بعضهم وانتسب الى قائله ومنهم من نفى الوقوع اجتهادا
اي بالدليل الاجتهادي وهو المنسوب الى الاكثر نفي في الكون زهرة وجماح وداود الكساد من العامة القاشاني
وابن داود ونسبه الحاجبي والعضدي الى الامامية وهو ظاهر بلا مرية والثاني محض بنا ذكره ولما
كانا هولاء العظام من مشاهير الفقهاء فلذلك تمحل ذهاب الكل اليه ومنهم من قال بالوقوع
بالدليل السمعي فقط وهو منسوب الى الشيخ والقاضي وابي عبد الله وجمهور اهل الخلاف على ما ذكره
الحاجبي والعضدي ومنهم من قال بالدليل السمعي والعقلي معا وهو الظاهر من صاحب المعالم في كلامه كلام
سيجيء وينظر من السيد عميد الدين نسبة ذلك الى ابي الحسين البصري وجماعة حيث قال واتفقوا

على ان

منه عادة

وانظر انه حال الدليل الموجود

على ان في الدلالة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في ان الدلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن سريج
وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي ره وكثير من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه
السمع فقط انتهى ومنهم من قال بالدليل العقلي فقط وهم جماعة منهم علمائنا المعاصرين من اساتيذنا
وعن جمع منهم استاذنا الشريف العلامة دام ظله العالي وظاهر النقل من كلام الحاجبي والعضدي نسبة ذلك الى
القفال وابن سريج وابي الحسين البصري حيث قال الحاجبي والجمهور بالسمع وقال احمد والقفال
وابن سريج والبصري بالعقل وقال العضدي والجمهور على انه يجب بدليل السمع وقال احمد والقفال وابن سريج
وابو الحسين البصري بدليل العقل انتهى ولا يخفى ان ظاهر عبارتهما القول بانحصار الدليل بالعقل منسوب اليهم
وهو مناف لما ذكره السيد عميد الدين من اتفاقهم على السمع اللهم الا ان نقطع اليد عن ظهور
ما في عبارتهما ونأخذ بتصريح كلام السيد المذكور ولكن يشكل ذلك لما حكي من صريح المحقق في المعارج
من وقوع الخلاف في السمعي ايضا وكيف كان لا ثمرة في تحقيق امثال ذلك ولا بد من اثبات المسئلة
ويرجع هذه الاقوال الى الثبوت والعدم وعلى فرض الثبوت هل هو بالسمع او العقل او هما معا
وقبل الخوض في ذكر ادلة الاقوال لا بد من بيان الاصل في جواز العمل بالظن لان مبنى قول
المثبتين على جواز العمل بالظن اما الخاص اي الحاصل من الادلة التي قام الدليل القطعي على
حجيتها واما مطلق الظن فنقول هل الاصل الاصيل الاولي في العمل بالظن الجواز ام لا بل الاصل
فيه الحرمة قد تقرر وسيجيء ان الاصل الاولي في كل شيء خال عن امارة المفسدة والمضرة الحظر والوارد عليه
اصالة الاباحة ولكن لما قام الاجماع على عدم الاباحة لان الفعل بين الحرمة والوجوب فقد ارتفع اليد
عن الاصلين وقد صرح بالاجماع المذكور استاذنا الشريف دام ظله وهو ظاهر كلام الفاضل في القوانين
حيث قال اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب العمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان
الاستحباب في المستحب انتهى وهو صريح في نفي الاباحة وما يتوهم من ان الاصل البراءة عن تحصيل
العلم لانه امر زائد عن تحصيل الظن فيقتضي الاكتفاء بالظن بعد الفحص فالاصل صحيح القائل بجواز العمل
بالظن ليكون في غاية الضعف لان الامر دائر بين المتباينين في المقام لعدم دوران الامر بين الزائد والناقص
الارتباطي لان الظن لا يغني من العلم شيئا وليس الظن جزءا من العلم حتى يدفع الزائد بالبراءة
مع انه معارض باشتغال الذمة بذي المقدمة وهو العمل بالتكاليف الفرعية فنقول مردد الاشتغال
مع الظن في الفرع ربما يخالف البراءة كالظن بوجوب السورة وعلى اي حال لا سبيل للبراءة
ولكن اقامة الدليل وهو الاجماع على دوران الامر بين الوجوب والحرمة فلا بد من كل
واحد منهما اقامة البرهان على اثبات ما يدعيه فنقول الاصل الاصيل السابق على كل
بعد ثبوت التكليف وعدم ملاحظة ورود الدليل وثبوت الاجماع على دوران الامر بين الامرين هو الحرمة

فلا اختلفوا في طريق الثالث

وذلك لوجوه الاول قاعدة الاشتغال بيانه انه لا ريب في تشريع الشريعة واثبات النبوة
واثبات الاحكام الوضعية والتكليفية اما في جميع الوقايع او جلها بتكاليف واقعية
لا تامل بتعلقها بامثالنا ويثبت بادلة الاشتراك للغائبين الحاضرين العتيقة ويحصل
من هذه المقدمات اليقين بانا مكلفون قطعا اجماليا باحكام معلومة بالاجمال بالنسبة
الينا فعلى المكلف في الامتثال بتلك الاحكام الواقعية او ما ثبت بدليته لتلك الاحكام
الواقعية لا ريب في ان الاحكام بعضها معلومة بالعلم التفصيلي اما بالاجماع او الضرورة او بغيرها
من الادلة القطعية كوجوب الصلوة والصوم وحرمة اكل الميتة عند الاختيار وعدم الضرورة
واغلبها غير معلومة بالتفصيل والعلم الاجمالي حاصل من كثرة الاحكام المشتبهات ان من
بينها احكام كثيرة وفي كثير من الموارد كان الشك بين الوجوب وغير الحرمة والعلم الاجمالي حاصل
بوجود واجبات كثيرة في جملة هذه المسائل المشتبهة وفي كثيرة من الموارد كان الشك بين غير
الوجوب والحرمة والعلم الاجمالي ايضا حاصل بوجود محرمات كثيرة من بين هذه الموارد المشتبهة
وكذا في موارد كثيرة كان الشك بين الوجوب والحرمة والعلم الاجمالي بحرمة البعض ووجوب
البعض حاصل بين هذه الموارد الكثيرة فمقتضى قاعدة الاشتغال تحصيل البراءة عن هذه
التكاليف الثابتة لامثالنا من الشارع كلنا اياهم بان نفعل ما يحصل به البراءة وعند دوران الامر
بين الوجوب والحرمة الاخذ بما هو اقرب الى الطاعة كما في المرافعات اذا دار الامر بين كون المال
لاحد الشخصين فلا بد من التوقف لانه اقل محذورا بالنسبة الى الافتاء واذا لم يكن الاقرب
في البين فالتخيير لو لم يحصل له الظن بعد الفحص في الادلة واما لو حصل له الظن فيتوضح بالمظنون من
باب تيقن حصول البراءة لا بد من احد الفردين لو كان التكليف التخيير ومظنون لو كان اللازم العمل
بالمظنة وهذه القاعدة ايضا يظهر لنا ما لا خلاف بين الامة وادعى عليه الاجماع بعض اساتيذنا الاجلة
ويدل عليها بناء العقلاء والقوة العاقلة وما يظهر من بعض الاجلة من انكار اصالة البراءة
في مثل الشك في السورة فليس مراده نفي هذه القاعدة بل مرجع كلامه الى انكار ثبوت اشتغال
الذمة واما مع التسليم بالاشتغال لا يتكلم بلزوم تحصيل البراءة بل يكفي بنا ما سيرد لا سبيل الا احتمال
الاشتراك لان ثبوت التكليف اجمالا وكونه بين الموارد الكثيرة ولو تكليفا واحدا واحتمال كونه ما هو
مكلف به امثالنا يثبت الاشتغال الملزم للبراءة والمعارضة بالاستصحاب بعرض صورة ...
الامر دائرا بين التكليف بالظن والاحتياط ثم معنى ... العمل بالاحتياط فمستقتضى
التكليف فلا بد من العمل بالظن بين منقوض بعرض يمكن له العمل بالاحتياط والظن فلا بد من الاحتياط

لتحصيل

لتحصيل البراءة ونتم في الباقي بالاجماع المركب فان قلت صحيحة اجماعا اقوى لانه لا استصحاب وصحيحة الاعمال
الاشتغال يتقدم ما كان صحيحة الاستصحاب قلت المكلف عند عروض المسئلة اذا كان فاقد العلم والظن
اما يعلم بامكان تحصيل العلم ابتداء او بعد الفحص واما يعلم بعدم امكانه كذلك واما يشك كذلك بان يشك اولا
وبعد الفحص استمر شكه اما في الصورتين الاوليين فلا كلام فيه لوجوب العمل بالعلم في الاولى وعدم الحرمة
والوجوب واما في الصورة الثالثة فان حصل له العلم بالامكان ابتداء او بعد الفحص او علم بعدم الامكان
بعد الفحص او لم يعلم شيئا منهما بعد الفحص اما الاول فقد ارتفع التكليف بعد العجز لانه كان ممكنا ابتداء
وعلم بعدم امكانه فلو كلف مع ذلك بتحصيل العلم لكان تكليفا بما لا يطاق فلا معنى للاستصحاب
بتكليف تحصيل الظن لانه لم يكن مكلفا ابتداء ولا دليل على تحصيله ايضا بعد الياس للاختلاف بين
الفريقين بل هما استقلالا بعد مرتبة فلا يستصحب واما الثانية فلا دليل على لزوم تحصيل الظن ايضا
لان الثبوت مشكوك عند عدم امكان تحصيل العلم لان المحرم يحكم بالبراءة والموجب يحكم بلزوم الظن ولا
دليل عليه واما الثالثة وهي صورة بقاء الشك بحاله وهي ايضا ليست محلا للاستصحاب لان الواقع لا يخلو
من احد الاحتمالين فان كان في الواقع قادرا على تحصيل العلم وحصل العجز فلا استصحاب وان
كان في الواقع عاجزا فلا دليل على وجوب العمل بالظن حتى يستصحب فظهر من جميع ذلك ان المستصحب
غير ثابت فلا يمكن اجراء استصحاب وجوب تحصيل الظن فيجب الاحتياط تحصيلا للبراءة عن التكليف
الثابت اجمالا وربما يفرض فروض اخر لدفع قاعدة الاشتغال كلما عارض بمثله كالفرض المذكور
فلا نطيل الكلام بذكرها فان قلت ان الاحتياط في مسائل الفروع غير ممكن اما في المعاملات لان الامر
دائر بين وجوب الافتاء وحرمته لذهاب جماعة الى الحل منهما فالتوقف ليس باولى من الافتاء واما في
العبادات لان الامر اذا دار بين الوجوب وغير الحرمة كالشك في استحباب غسل الجمعة ووجوبه وكذلك العكس
بان يدور الامر بين الحرمة وغير الوجوب فلا يمكن الاحتياط لان جمع من العلماء قالوا باشتراط قصد العبادة
بالعلم بالوجه والمحتاط لا يعلم الوجه حين الاتيان مع انه ليس مجتهدا ولا مقلدا في عبادته فاسدة
قلت اما الجواب عن المعاملات فقد اشرنا اليه بيانه ان المال اذا دار بين كونه لزيد او لعمرو فالحكم باحد
الطرفين يحتمل المخالفة للواقع واذا لم يحكم لم يحتمل ارتكابه لذلك لانه يفتقر الافتاء احتمال لاحتمال ارتكاب
المحذورين وهو المخالفة للواقع وحرمة نقض الافتاء بخلاف التوقف فانه يحتمل لمحذور واحد وهو حرمة
التوقف عن الافتاء ولا احتياط في التوقف واما في العبادات فالجواب اولا بان الثابت بالدليل
القاطع عدم وجوب العلم بالوجه لاطلاقات الخطابات المقتضي للاكتفاء في قصد العبادات بدون ذلك
ولا دليل على التقييد مع ان بناء العقلاء على عدم انفسهم ممتثلين بدون العلم بالوجه واما لزوم كون
الناس على صنفين مجتهد ومقلد فلا دليل عليه وهو قول بلا دليل ولم يثبت اجماع عليه ايضا ويدعي من عليه الاثبات

وثانيها سلمنا عدم ثبوت عدم لزوم العلم بالوصف فنقول مع ذلك يحكم بالاخذ بالاوثق وهو ترك العمل
بالظن لان في العمل به وفي تركه كلاهما احتمال الوقوع في ارتكاب الحرام ولكن في العمل بالظن احتمال لمخالفة الواقع
وترك العمل بالظن في تعيين الوصف به كان اوفق بالاحتياط فلابد من الاحتياط في نفس العمل وثالثها
سلمنا وجوب العلم بالوصف ولكن نقول ان المراد بالعلم بالوصف اما الوصف الظاهري فهو المطلوب لانه الاشتغال
الموجب للاحتياط واما الوصف الواقعي في اللوح المحفوظ بحيث لو اعتقد به وكان على خلافه لم ينفع الواقع لكان
ساقطا لانه تكليف بما لا يطاق مع الحكم بفساد عبادة الكل الا من اصاب الظن وهو فاسد اجماعا واما المراد
هو الواقع بحيث لا اعتقاد على ان امكن والا فطلبا وهو اما تخييري او تعليقي موقوف على فرض امكان حصوله
والا فالرجوع الى الوصف الظاهر واما الاول منهما فالكل انه كالثاني منهما فسادا واما الثاني فهو انما مع عدم
قيام دليل على اعتبار ظن في رتبة الظن لنوني غاية الفساد لعدم قيام دليل على اعتباره بعين فلا معنى للزوم
تحصيله ولذا لا نقول المحرم للعمل به بل نقول التخفيف عنه والحكم بالبراءة عند عدم العلم واما المراد لزوم تحصيله
مع قيام الدليل والا فالرجوع الى الوصف الظاهري اما الاول فالمفروض عدمه واما الثاني فهو المطلوب
الوجه الثالث الاستصحاب وهو اما يجري في الموارد الخاصة التي دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة
او الحرمة والاباحة غير الوجوب فلو عمل بالظن لم يحصل له القطع بالبراءة مثل ان يعلم بين الموارد كثيرة مشتبهة
بوجود الواجب او في جميع ابواب الفقه كثير من المشتبهات دار الامر فيها بين الوجوب والاباحة
وحصل له العلم بوجود واجبات في البين فلو عمل بمقتضى الظن لم يحصل له القطع بالبراءة فلابد من
الاخذ بالاحتياط تحصيلا للبراءة اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلاستصحاب اشتغال الذمة
المقتضي للبراءة فان قلت انا نمنع جريان الاستصحاب مثل انا علمنا للصلوة اجزاء معدودة وشككنا
في اشياء اخر كونها اجزاء لها فعلمنا باتيان الاقل لا يجري الاستصحاب لان ما علم التكليف فقد حصل به
البراءة واما بالنسبة الى الاكثر فلم يثبت التكليف به لعدم ثبوت التكليف بالواقع فان قيل بالاستصحاب
الامر المجمل بين الاقل والاكثر ففيه ان المجمل في ضمن الاقل فقد ارتفع بعد اتيانه واما في ضمن الاكثر
المحصل لنفس الامر من الاول مشكوك فلا يجري الاستصحاب اصلا قلت اولا بثبوت التكليف بالواقع
لادلة الاشتراك فيجري الاستصحاب قطعا فتم وثانيها سلمنا عدم الثبوت ولكن مع احتمال الاشتراك
وارتباط بعض الاجزاء بالاخر لم يحصل القطع بالبراءة عن الامر المتعلق بالمركب بعد اتيان الاقل
لاحتمال تركب المامور به في الواقع من الاقل وبعض ما شك فيه ومع ذلك لا يحصل القطع بالبراءة
الا بالاحتياط وترك العمل بالمظنون اذ لا دليل على الاكتفاء بالمظنون عند الامتثال بالحكم الواقعي
لان المفروض عدم ثبوت اعتبار الظن وما ترى في كلام بعض الاجلة من ادعاء القطع بالامتثال عند
الاتيان بالاقل فهو راجع الى انكار الصغرى وهو خارج عن الفرض لان الكلام بعد ثبوت الصغرى

وهو العلم

وهو العلم بالاشتغال ولو ثبت ما ادعاه فيتم الوجه الاول ايضا وتحقيق الكلام فيه له مقام اخر سيأتي
فان قلت ان عدم اعتبار الاستصحاب بان حجيته اما من جهة افادته الظن او من جهة الادلة التعبدية
التي هي الاخبار وحجيتها لافادتها الظن فالاستصحاب اما حجة لاجل ظنية نفسه او ظنية ما يكون فعلى
اي هذا الاستصحاب النافي لاعتبار الظن يلزم عدم اعتبار نفسه قلت حجية الاستصحاب عندنا
اما من باب الظن المخصوص لادعائنا تواتر ما صدر من الاخبار الواردة في الاستصحاب واما من باب
القطع الحاصل من تراكم الظنون كما سيجيء واما الايراد على المعارضة باستصحاب اخر فقد مر الجواب عنه انفا
الوجه الثالث ان تارك ما يحتمل حرمته تارك لما يحتمل كونه مقدمة مثل تارك السورة في الصلوة
تارك لما يحتمل كونه مقدمة لاتيان المامور به لاحتمال كون السورة واجبا فاتيانها واجب تحصيلا للواجب
فترك اتيان السورة محتمل الحرمة لاحتمال توقف الصلوة عليها وان ظن عدم كونها مقدمة
وكذا تارك ما يحتمل وجوبه تارك للواجب ان كان الواجب مستقلا كما اذا دار الامر
بين الوجوب والاباحة للعلم الاجمالي بوجود الواجب بين المشتبهات فلابد من اتيان
كل ما يحتمل الوجوب تحصيلا للواجب من باب المقدمة وترك كل ما يحتمل الحرمة كما في الشبهة المحصورة
تحصيلا لترك الحرام الواقعي ولو ترك ما يحتمل الوجوب وارتكب ما يحتمل الحرمة لكان تاركا
لذي المقدمة تركا حكميا بيان ذلك ان المقدمات القطعية واجبة بالعقل وبناء العقلاء
لان ما يفضي تركه الى ترك الواجب كان تركه في حكم ترك الواجب لانه سبب لترك الواجب
واما مقدمات الاحتمالية فلبناء العقلاء على اتيانها وان لم يدل عليه القوة العاقلة
وتحقيق المطلب يظهر من مسئلة مقدمة الواجب والفرق بين هذا الوجه والوجهين الاولين
ظ لانه بعد ترك المقدمة لو اتى بالواجب يحقق ما اخرى حيث ظهر ما تركه لم يكن مقدمة في
الواقع لكان ممتثلا فلا معنى لاجراء الاستصحاب بعد ترك المقدمة الاحتمالية ويجري الاشتغال ايضا
فالجهات مختلفة فظهر ان الواجب هو الاحتياط باتيان ما يحتمل الوجوب مقدمة وترك ما يحتمل
الحرمة ايضا مقدمة وربما يحتمل ان يناقش هنا بان الادلة الثلثة انما تجري فيما كان المكلف به
معلوما والكيفية مشكوكا او كان سلسلة المشكوكات كثيرة واما اذا كان اغلب ابواب العلم
مفتوحا ولم يحصل العلم الاجمالي بالتكليف بين المشتبهات لقلتها فلا تتم هذه الادلة فلا يجب الاحتياط
ولا دليل على حرمة العمل بالظن واجيب بان الاجماع المركب يثبت حرمة العمل بالظن في هذه الصورة
لان القائلين بحرمة العمل بالظن بين المحتاطين والعاملين بالبراءة وما ادعيت من الاجماع
انما يثبت حرمة العمل بالظن في الصورتين لعدم القول بالفصل فالدليل اعم من المدعى لان المدعى
اثبات حرمة العمل بالظن مع لزوم الاحتياط والدليل يثبت الجنس المطلق اي الحرمة العمل بالظن من

دون التعيين بكونه في ضمن فصل الاحتياط او في ضمن فصل البراءة والمقصود ثبوت الجنس
في ضمن فصل الاحتياط فالدليل اعم من المدعى والعام لا يدل على الخاص بوجه لانا نقول ان المقصود
ثبوت اصالة حرمة العمل بالظن وقد ثبت بهذا القدر وذكر الفصل انما هو من باب التعبير ولا يتوقف
المطلوب عليه [illegible] مقام اخر ثم نذكر هذا الاشكال والجواب في مقدمة المعصية بالنسبة الى الموارد في المركب
الدليل الرابع لان الشك اذا تعلق بالحكم الوضعي فلا يجري الادلة الثلثة الا بالتشبث بالاجماع
الوجه الرابع ان ترك ما يحتمل الوجوب بتركه وفعل ما يحتمل الحرمة الضرر
ما ذكر يحتمل في ترك كل ما حصل من افراد الاول الضرر
وكذا في فعل كل ما حصل من افراد الثاني فلزم الاحتياط بينهما بفعل جميع ما يحتمل الوجوب وترك جميع
ما يحتمل الحرمة دفعا للضرر المحتمل في كل واحد من السلسلتين اما الصغرى فبما لا يخفى واما الكبرى
فلبناء العقلاء والقوة العاقلة وقد جرت على ذلك سيرة الناس اعم من ان يكون الضرر دنيويا
او اخرويا ما مثل لك المثال وهو ان الجزء الكذوب ومجهول الحال اذا اخبر بادخال احد السم في الاناء
يجتنبون عنه الناس ويعيبون [illegible] مع ان الاحتمال ضعيف وكذلك في الضرر الاخروي بل الاهتمام
به اولى والمقصود تحقيقه وجوه تمنع هذا الاستدلال احدها منع الصغرى وهو مع قطع النظر عن الادلة
الواردة [illegible] وثانيها منع الكبرى في غير المقطوع
او في غير المظنون من المشكوك والموهوم وهذا فاسد لما عرفت من ان بناء العقلاء وحكم القوة العاقلة
على خلافه وثالثها التفصيل بين الامور المعاشية والعادية بتسليم الاولى وانكار الثانية لعدم تخلف
الاول لان الضرر فيها ذاتي بخلاف الثانية فانها موقوفة على العلم وفساد هذا كسابقه لما مر وكذا في تفصيل
بين الاوامر والنواهي وغيرها مما ينصور التفصيل فيه لما عرفت من عدم الفرق بينها بل غاية الفرق
اهم مع ان المنع عندنا يرجع الى منع الصغرى وهو خلاف المفروض في المقام كما عرفت ولكن دفع الضرر
تخييريا لا يتخلف بل ربما يعارضه مصلحة اخرى اهم واقوى من مفسدة الحاصل من الضرر فلا يجب دفع هذا
الضرر بل ربما يجب ارتكابه بيان ذلك ان الضرر على اقسام احدها ما ليس له معارض وثانيها ما له
معارض وعلى هذا اما الضرران متساويان من حيث الذات والرتبة لكون كل منهما قتلا او ضربا او [illegible]
اعتقادا لكون كل منهما مقطوعا او مظنونا وهكذا واما اقوى احدهما اعتقادا مع تساويهما رتبة كان يظن القتل في احد
الطريقين ويقطع القتل في طريق اخر واما العكس بان يقوى احدهما رتبة وتساويا اعتقادا كان يظن في احدهما
القتل وفي الاخر الضرب واما يقوى احدهما ذاتا واعتقادا واما ان يكون لكل منهما جهة قوة وجهة ضعف كان
يرجح احدهما رتبة والاخر اعتقادا ثم في الصور الخمسة اما دنيويان او اخرويان او مختلفين وضرب الثلثة في الخمسة

فحصل

محتمل للضرر ودفع ما يحتمل

بان يفصل بين احكام العرفية والشرعية وبين غيرها او تسليم غير الشرعيات والضرر الاخروي دون غيرها منه

الخمسة بما لا معارض له البتة يصير الاقسام ستة عشر اما الاول فلا اشكال في لزوم الاحتراز عنه ويجري في الثانية
لتساوي ما تخاصمه من الخمسة لا حكم لها عند العقلاء وكليه بل يختلف بالموارد والثلثة الباقية يرفض بالاضعف
سواء كان الاخر اقوى اعتقادا او رتبة او كلاهما معا والوجه واضح هذه احكام المتوافقين من جنس التنوير
والاخروية واما المختلفين فالكلام فيهما اما في غير الكبريات او الصغريات [illegible] الاول [illegible] مثل احتمال حرمة
اضرار النفس وعدم رضا الخالق به لرأفته بالعباد وقد جرى دفع الضرر عن النفوس جبلة كل ذي
شعور والحكم العقلي بين لما انه مطلوب للشارع فتركه يوجب العقاب ولكن ليس هذا تخييريا لما اشرنا اليه
بل ربما يعارضه مصلحة اقوى كحفظ بيضة الاسلام ولو بقتل نفوس عديدة ولو دل الدليل على لزوم الاضرار
وكان معتبرا يرفض به ولا يلزم طرحه او تاويله لجواز معارضة العقلي لم فعلى هذا لو دل دليل قطعي او ظني معتبر
على جواز الاضرار من قتل النفس ونحوه فيرفض به لقوة الاخروي ولو كان الدنيوي مقطوعا واما لو
الاخروي مظنونا بظن غير معتبر او مشكوكا او موهوما فيقدم الدنيوي عليه باقسامها لان المظنون عند
عدم قيام الدليل على اعتباره حكمه حكم المشكوك فكان الضرر الاخروي مشكوكا او موهوما فيحتمل في
تركه العقاب لاحتمال ترتب الضرر الاخروي على تركه ويحتمل في فعله العقاب لاحتمال عدم وجوبه
فبعد تعارض الاحتمالين يبقى القطع او الظن او الشك او الوهم بالضرر الدنيوي سليما عن المعارض ثم
هكذا قرره الاستاد شريف العلماء ولكن لا يخلو عن تامل لان معنى كون الضرر الاخروي مشكوكا او
مظنونا انه يحتمل كون ارتكابه حراما او تركه واجبا ويحتمل ايضا عدم الحرمة والوجوب فليس في فعل
ما يحتمل الوجوب احتمال الضرر بل المحقق عدم الضرر في تركه وعدمه في فعله لان تكليف فيما [illegible]
الاحتمال لان كل ما شك في حرمته ليس في تركه احتمال الضرر وانما المحتمل الضرر في فعله
واحتمل عدمه ايضا وعلى ما قررنا سابقا ان بناء العقلاء على دفع الضرر المحتمل فلابد ان يؤتى بما
يحتمل الوجوب ويترك ما يحتمل الحرمة ثم لما جاء ضرر الدنيوي في مقابله وقع التعارض بينهما
فلابد من الترجيح بينهما فليس الضرر الدنيوي خاليا عن المعارض ولا شك ان بعد التساوي
اعتقادا يرجح الاخروي لانه اهم كما عرفت هذا مقتضى عدم ملاحظة الموارد اما بعد وروده فلا شك
ان البراءة تقتضي عدم اعتبار الضرر الاخروي لو كان من احد اقسام الثلثة الاخيرة وهذا خارج
محل البحث اما الثاني وهو غير الصغريات الخارجية العارضة للمكلف وهو وان كان خارجا
عن المقام ظاهرا وهو من المسائل الفرعية ولكن لما كان فيه نوع دخل في المقام فنذكرها لتوضيح
وجاء الترتيب القائد عليها فنقول اذا دار الامر للمكلف بين هلاكة نفسه عن عطش شديد وشرب
الخمر فمقتضى ما ذكرنا لو كان كل منهما مقطوعا او كان الاخروي مظنونا بالظن المعتبر فلابد من تقديم
الاخروي وتقديم الدنيوي على تقديرات الثلثة الاخر على ما قررناه وعلى ما قررنا ايضا بعد ملاحظة الموارد

وجه التامل

ولو كان حرمة الخمر واشباهه من المحرمات مقطوعا به معلوما حتى في صورة الاضطرار فيترك شربها
ذكرنا ولكن الكلام في الاطلاق لم يجال لان الدليل على الحرمة ان كان الاجماع فلا نسلم انه يثبت تحريمه
الى مورد الكلام وان كان الخطابات الدالة على التحريم فلا ينصرف الى المقام وان كان استصحاب
تحريمه قبل عروض الاضطرار فمعارض بوجوب حفظ النفس من الفساد قبل عروض الاضطرار
[illegible] لم يجعل الله شفاءكم فيما حرم عليكم [illegible] وبين هذه وبين الدليل
الدال على حرمة الخمر عموم من وجه لاجتماعهما فيما نحن فيه [illegible] فلا يتقدم الاية في
الرواية بفهم العرف وثانيا سلمنا التساوي فيبقى الحرمة مشكوكا عند الاضطرار فيقدم الضرر
الدنيوي وما ورد في الخبر بان الله لم يجعل في شيء مما حرم دواء ولا شفاء فانه يبقى على
على ظاهره يلزم الكذب لانا نرى فيه الشفاء فلا بد ان يحمل على الانشاء اي لا تجعلوه
شفاء او على غيره من المجازات مثل التعهد اي الحرام الموجود او في حرمته ولم يثبت حرمته في
من ذلك يحصل للرواية اجمال فلا يقيم به الاستدلال نعم اذا امكن الاستشفاء بغيره يلزم حرمته
هكذا قرروه ولا يخفى على المتأمل من حاله اقليه مورد احد العامين من وجه وهو دليل الحرمة بالنسبة
الى مورد الاية والرواية والمتبادر في مقاصده كما هو حجة المعتبر كون ما هو اقل موردا بمنزلة
الخاص وما هو اكثر موردا بمنزلة العام والخاص مقدم على العام واكثر ان الدليل الى
عين المقام وكذا العرف يتقدم الاية والرواية محل اشكال بل لا يبعد المنع في الاطراف كما لا يخفى
مانع ما احتمل في الرواية الناهية عن الاستشفاء من المجازات لا يوجب الاجمال لانه فرع
التساوي بينها ولا شك ان حمل الجملة الخبرية على الانشاء بمعنى النفي على الحقيقة اقرب
المجازات بفهم العرف ونظائره كثيرة في الاخبار ومع كون الخمر شفاء على سبيل القطع ابتب
بعين فالقطع بالضرر الدنيوي عند ترك الشرب غير معلوم وعلى هذا فرضنا كون الضرر الاخروي
ايضا مشكوكا كما ادعى لا يلزم تقديم الدنيوي عليه لتساويهما اعتقادا ووقوع الاخروي بعض فقهه
الا ان يلاحظ الوارد وهو البراءة عند الشك فحكم له وجه ولكن الاشكال في كون الاخروي مشكوكا
نعم لو خودش في المتجبب السنن كما ادعى بعض المعاصرين وعلم انصراف ادلة الحرمة الى غير ما نحن فيه
او علم الاستشفاء به مع الشك في شمول الادلة لما نحن فيه حتى يحصل الضرر الدنيوي مقطوعا والاخروي
مشكوكا لتم ما بني عليه من جواز الشرب عند الاضطرار والا فلا وتحقيق الكلام تمامه في الفروع فلتطلب
والمقرر ان المجوز الشرب عند الاضطرار فاشكل عليه الامر في وطئ المحارم عند الهلاك النفس ونحوه
فقال ثم ان ما ذكرنا من ان مقتضى الادلة هو جواز ارتكاب المحرم عند الاضطرار بل وجوبه انما هو في غير
وطي المحارم واما فيه فلا صراحة على الافتاء بالجواز بل يتوقف فيه عن الافتاء وقد سمعنا منه شفاها انتهى

وحكي عنه انه قد ذهب في سالف الزمان الى التفصيل بين افطار الصوم وشرب الخمر وبين نكاح
المحارم معتذرا بكون الضرر في الاول محلا للشك لعدم معلومية شمول ادلة وجوب الصوم وحرمة شرب
الخمر لمحل البحث لظهور المضرة وخفاء المصلحة الداعية الى وجوب الصوم في حالة المرض وان
هذا الوجه في نكاح المحارم ان لا نقل يكون دالا على تقديم الضرر الاخروي على الدنيوي لم نقل يكون
دالا على العكس واما الايات والاخبار النافية للعسر والحرج فالانصاف ان القرائن الحالية الى
هنا غير معلوم تخصيص الادلة الدالة على تحريم وطي المحارم سليمة عن المعارض فيحكم بالحرمة هنا
تقديما للضرر الاخروي على الدنيوي وان سلمنا انصراف هذه الادلة الى مقامنا هذا وقلنا بكون
الادلة الدالة على تحريم الوطي بالمحارم معارضة بالادلة النافية للعسر فغاية ما في الباب ان نقول
بالتساقط بعد التعارض فيبقى استصحاب حرمة الوطي سليما عن المعارض فنتمسك به في اثبات
حرمة الوطي بالمحارم فان قلت نحن ايضا نتمسك بالاستصحاب على وجوب الصوم مثلا فنقول
اذا التعارض قوله يجب الصوم مع قوله تعالى يريد الله بكم اليسر الاية يحصل الضرر اي وجوب الصوم
محل الشك واذا تحقق الشك صار المقام محلا لجريان الاستصحاب اي استصحاب وجوب
السابق وكذا نقول في شرب الخمر قلت سلمنا جريان الاستصحاب في المقام لكن نقول انه دليل
اجتهادي وارد على الاستصحاب لانا نتمسك اولا في صورة الضرر بمحل الشك بالوجه الاول
من الوجوه الاربعة ثم نتمسك في مقابل الاستصحاب بالايات الناهية للعسر والحرج ولا شك
في ان تلك الايات واردة على الاستصحاب لكون الايات ادلة اجتهادية والاستصحاب دليل
فقاهتي وظاهر ان الدليل الاجتهادي مقدم على الفقاهتي كما لا يخفى انتهى ومراده بالوجه الاول من
الاربعة ان يحصل القطع او الظن بضرر الصوم بحيث يحصل الصوم خفيا عليه فيشك الوجوب فيسقط ظهور
ادلة الوجوب وانما انقلب الظن لم تكن حجة لان الضرر الدنيوي المقطوع او المظنون يقدم على الضرر
الاخروي المشكوك فيه وكذلك شرب الخمر وفيه ما لا يخفى اما اولا فبان المعارض في وطي المحارم بالوجه
الاول الذي ذكره في وجوب الصوم وحرمة الخمر وثانيا فبان المعارض ايضا بالانصراف ادلة حرمة الوطي
الى غير المقام والفرق تحكم بحت وثالثا فلان الرجوع الى استصحاب حرمة الوطي بعد تسليم انصراف
الادلة الناهية للعسر والحرج وتعارضهما مع الادلة الدالة على حرمة الوطي بالمحارم لو كان صحيحا
لما يصح التمسك بشيء من الوجوه الاربعة التي تمسك بها في جواز الافطار لمن كان قاطعا او
ظانا بالضرر عند الصوم وجواز شرب الخمر عند المرض اذا كان قاطعا او ظانا بالهلاك لو ترك
الشرب والوجه الاربعة احدها ما اشار اليه وثانيها معارضة ادلة وجوب الصوم وحرمة الخمر مع ادلة
نفي الحرج والنسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان ويتساقطان فالتكليف محل الشك لعدم حصول
الوصف مراد الشارع فيقدم الضرر الدنيوي المقطوع او المظنون لما عرفت وثالثها التعارض

تلك الادلة مع قوله عليه السلام بعثت على الملة السهلة وبيانه كسابقه ورابعها تعارض تلك الادلة مع قوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وبيانه كالسابق ورابعا ان قوله ثم نتمسك في مقابل الاستصحاب بالايات
الخ لا معنى له لانه حصل التعارض بين الايات وادلة الدالة على حرمة الوطي واسقطهما فلا معنى
للرجوع اليهما معارضا للاستصحاب فلا بد من التعارض بين الاستصحابين والتساقط فيبقى
الضرر الدنيوي سليما عن المعارض فيلزم الحكم بالجواز والتحقيق في المقام ان ادلة الدالة
على التحريم في جميع هذه الموارد اقوى من ادلة الدالة على نفي العسر والحرج لما ذكرنا من اخصيته
الاولى فيتقدم مضافا الى ما يدل على عدم الشفاء في الحرام وقوله عليه السلام بعثت على الملة الخ مع كونه
كالاية في الاعمية منصرف الى غير المقام كما لا يخفى وادعاء انصراف الادلة الدالة على حرمة ما ذكر
قد عرفت انه تحكم والفرق بين انصراف بعضها الى غير ما نحن فيه دون بعض تحكم بحت لما عرفت من
عدم الفرق هنا مقتضى القاعدة واما الحكم بالحرمة والجواز فهو موقوف على ورود نص خصوص
الدليل في كل واحد من الموارد الخاصة كما بالنسبة الى الافطار للمرض والتيمم والاقتصار عليه
اذا عرفت ذلك فنقول ان في العمل بالظن احتمال للضرر وكل ما يحتمل الضرر يجب الاحتراز عنه فيجب
الاحتراز عن العمل بالظن فيلزم الاحتياط والمراد بالاحتياط هو الاخذ بالاوثق كما فصلناه سابقا
فلا يرد ما يحكى ان يقال ان في ترك العمل بالظن ايضا احتمال للضرر لان العامل بالظن يحرم ذلك
لان بعد تكافؤ الاحتمالين يرجح جانب الترك والعمل بالاحتياط في نفس العمل من جهة ملاحظة
المسئلة الفرعية كما بيناه مرارا ولا يخفى ان هذا الدليل لا يبتني على قاعدة الاشتغال ولكن
الادلة الثلاثة السابقة يمكن ارجاعها الى قاعدة الاحتياط وجعله دليلا واحدا ويجعل
الاساس لذلك من اصالة الاشتغال والاستصحاب والمقدمية والاحتياط قاعدة نفي الضرر
الخامس الدليل القويم والبرهان الجسيم الذي استقام به المذهب ما ادعى من القديم اجماع العلماء
من الخاصة قديما وحديثا سلفا وخلفا واتفاقهم على حرمة العمل بما وراء العلم صار بحيث لم يظهر منهم
الخلاف الا في بعض شبهات الفاضل القمي بعد ان تعالى الفاضل وهو قوله في الاجتهاد والتقليد في اوائل
البحث حيث قال لعدم الحصول ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة ويبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن
الا ما ثبت حجيته ولكن بعد ملاحظة سابقه وتعليله يخرج كلامه عن ظهوره بل يظهر ان مراده الاصل
الثانوي الوارد لانه ذكر القول بان الاصل حرمة العمل بالظن مطلقا حتى في امثال زماننا بالايات
وقد اقرب ذلك مع استثناء الا ما ثبت حجيته اخبار الاحاد والاستصحاب وغيرها من الادلة الظنية
بان باب العلم مسدود ما التكليف باق فيجوز العمل بالظن ثم قال وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا
الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ما قام القاطع على عدم حجيته وهذا الكلام وما نحو ايضا يشعر
بل يظهر بان مراده الاصل الوارد بعد انسداد باب العلم كيف وقد صرح في مبحث الخبر من التحقيق انه قال

حرمة العمل بالظن حيث قال والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر ومراده
من هذا القدر بعض الظن ويمكن ان يوول كلامه بان المراد من اصالة الحرمة هو قبل الفحص ومن اصالة الحجية والجواز
هو بعد الفحص فيلزم ما افاده في هذا الاصل لقاطبة الاصحاب ولكن قوله ولم يقم الخ ظاهر في خلاف هذا الجمع
من الجمع وعلى اي حال لم يعلم منه المخالفة ولو علم ايضا لا يضر لانعقاد اتفاق الكل على الحرمة كما يظهر من حكاية
الدليل ممن يتمسك بالظن ثم نقل السيد الكاظمي في شرح الوافية القول بالخلاف عن اهل الخلاف حيث قال
ومن الناس من زعم ان الاصل الاصيل جواز الاخذ بالظن في كل شيء الا ما قام الدليل على منعه ثم
ذكر اقوال ثلثة احدها اصالة المنع من الاخذ بالظن في كل امر الا ما قام الدليل عليه وثانيها
العكس وهو ما ذكرنا من اصالة الجواز الا ما خرج بالدليل وثالثها التفصيل بين الاصول والفروع باصالة
الجواز في الثاني والمنع في غيره وذلك ان الاصل هو المنع ثم قضى انسداد باب العلم في الفرعيات بجواز
الاخذ به فكان اصلا جديدا فيها ولا يخفى ان مخالفة العامة لا يضر الاجماع مضافا الى انه قول بعضهم ونقل
كلام السيد اتفاق اصحابنا بل كثير من العامة ايضا حيث قال ومن الناس من زعم الخ ونظهر ما ادعيناه
من اجماع اصحابنا على حرمة العمل بالظن من كلمات جماعة من الفحول منها ما حكي عن الشيخ في العدة
انه قال لا اصل للاعتذار عن تعريف الظن واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة تستند
الاحكام اليه فانه تقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهات القبلة وما جرى
مجراهما فلا بد ان نذكر حده انتهى وقال الفاضل التوني في الوافية ولهذا لو حصل الظن بحكم شرعي
لا من دليل شرعي لا يجوز العمل به اتفاقا وقال ايضا ومعلوم ان ادلة الشرع منحصرة عند فقهائنا والشيعة
كلهم كما صرحوا به في جميع كتبهم الاصولية في القران والحديث الصحيح والاجماع الذي علم دخول المعصوم
فيه والادلة العقلية التي [illegible] والسيد صدر الدين في شرح الوافية الاصل الثابت عند
الخاصة هو عدم جواز العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل وقال ايضا نعم بعد ما حقق حصول الظن بانتفاء
عند الاستقراء في المفاهيم ولكن لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره واخراجه
من الاصل الثابت عندنا وهو منع اتباع الظن الخ وقال الفاضل البهبهاني قدس سره في رسالة
في الاجتهاد والتقليد الاخبار بعد ذكر الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مع ان الاصل
عدم حجية الظن وهو محل اتفاق جميع ارباب المعقول والمنقول اذ كل من قال بحجية ظن فرع
قال بدليل الخ وقال ايضا في مقام الرد على من يقول بحجية الظن من حيث هو ظن واتفاق
جميع المسلمين على انه في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بحجية ظن يقول بدليل فان تم والا فلا
عليه ودونها القول بالحجية وعن السيد بحر العلوم في بعض مؤلفاته اعتبار الشهرة مبني على حجية الظن
وليس ذلك من مذهبنا وان اوهمه بعض العبارات ما الحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر

شرعا وهذا منتهى الى اليقين كظواهر الكتاب وعن الفاضل الكاشانى فى اساس الاحكام فالدليل على اصالة عدم حجية الظن مطلقا من وجهين الاول الاجماع المحقق فان جميع علمائنا فى عهد وصل منهم سلفهم وخلفهم متفقون على ذلك ولا يعملون بظن الا بعد دلالة دليل على جواز العمل به وصرح به وادعوا الاجماع عليه وقال استادنا شريف العلماء دام ظله العالى على ما فى بعض ما حرر من تقريراته نعم ذكر ادلة عديدة على اصالة حرمة العمل بالظن السابع وقوع الاجماع من الخاصة على انه لا يجوز العمل بالظن ما لم يرد عليه دليل ولذا ترى اصالة بين العلماء وقال المحقق فى ظن من الظنون تمسكا بعموم الدليل على حرمته يبنى على ان الاصل الجواز وعن المحقق فى المعارج لا يقال ان المكلف يبنى فى كثير من الشرعيات على الظن لانا نقول حيث دل الدليل الشرعى على العمل به لا يجرد الظن وبعض المفيد يحتمل الاستغناء ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به الى ان قال سلمنا لكن الظن قد يخطى فلا يعمل به الا مع وجود دلالة لم يدل عليه وكل ما تحت القياس ولو كان الظن وحجيا لوجب العمل لا طرد ذلك وفيه ايضا العمل بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن غير جائز وعنه ايضا فى المعتبر فى مسئلة من الواصل فما نقله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب اطراحه لوجوه اولها ان مع خلوه عن المزية يكون جواز صدقه مساويا بالجواز كذبه فلا يثبت الشرع بما يحتمل الكذب الثانى اما ان يفيد الظن او لا يفيد وعلى التقديرين لا يعمل به اما على تقدير عدم الافادة فمتفق عليه واما على تقدير افادته الظن فمن وجوه ثلثه احدها قوله ولا تقف ما ليس لك به علم الثانى قوله ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الثالث ان صفى دليلا عاما كان عن متيقن الى مظنون وان نقل عن حكم الاصل كان عسرا وحرجا وهو منفى بالدليل وقال شيخ الشهيد ... فى القياس وليس بخبر عدل اما لا طريق الاولوية ومنصوص العلة ان حصل منه الظن فوله نعم ولا تقف وان تقولوا على الله ان الظن لا يغنى من الحق شيئا خرج ما خرج بدليل فيبقى الباقى وقال الشارح الجواد فى شرح قول الشيخ هذه الايات دلت على المنع من اتباع الظن مطلقا خرج عنه ما اخرجه الدليل من الحكم بالشاهدين والعمل بخبر الواحد ونحوهما فيبقى حجة كما بها فيما عدا ذلك وقال الفاضل البروجردى فى الحقائق فى مبحث الشهرة فان العمل بالظن حرام بالعقل والنقل لتضافر الكتاب والسنة خرج عنه الظن الخصوص وقال السيد الاستاد فى المفاتيح الظاهر بل المقطوع به ان فتوى الفقيه ما اصل لا يكون حجة لغيره فان حصل منها الظن وبعضده الاصل والعمومات الناهية عن العمل بالظن وقال ايضا فى الكتاب المذكور وعندنا انه لا يدعم حجية الشهرة الغير المعتبرة للظن من ايجاب الشرائف الاطلاق اى اطلاق كلمات القائلين بالحجية المصورة حصول الظن فينبغى عن هما منه جاء من الاصل

والعمومات الناهية عن العمل بغير العلم انتهى والى غير ذلك من عبارات الذين حكينا عنهم ادعاء الاجماع على حرمة العمل بالظن فيقتضى الاصل صريحا فى ذلك وبعضهم فى مواضع كثيرة كالسيد صدر الدين والفاضل البهبهانى والسيد بحر العلوم والسيد فى المفاتيح بحيث لا يمكن انكار حصول القطع باجماع الخاصة عليه بل يمكن ادعاء عدم الخلاف بينهم وهذا الدليل فى غاية المتانة لا يخفى السادس الايات الباهرة الظاهرة بل الصريحة فى حرمة العمل بالظن منها قوله نعم ولا تقف ما ليس لك به علم ومنها قوله نعم وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ومنها قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ومنها انهم الا يظنون ومنها وان هم الا يخرصون ومنها الله اذن لكم ام على الله تفترون وصيانا للدلالة فى الاية الاولى فظ لانه نعم نهى عن الاتكال على غير العلم من الظن والشك والوهم والنهى يدل على التحريم لما قرر فى مقامه فيكون العمل بغير العلم باقسامه حراما والاية الثانية تدل اولها على الحكم التعليقى واخرها على الحكم الوصفى وهو عدم الاكتفاء به وعدم الغناء بالظن من الحق والثالثة تدل على ان العمل بالظن قول على الله نعم من غير علم سيما فى مقام الافتاء وكذلك الاخيرة والاية الاخرى تدل على الذم بالعمل بالظن والتحمى فيدل على التحريم واعترض على الاية الاولى بوجوه الاول من حيث الاستدلال بها لان كلمة ما موصولة وهو للعموم فيستفاد منه رفع الايجاب الكلى لا السلب الكلى وهو لا يفيد لا السلب الجزئى لان معناه لا تتبع جميع ما ليس لك به علم فلا يثبت به المدعى والثانى ان الخطابات مختصة بالمشافهين ويحتمل ان يكون لهم قرائن حالية او مقالية على ان المراد بالعلم هو مطلق الرجحان اعم من العلم او يخصص لفظ ما الموصولة بما لا يفيد الظن واما يقين بالنسبة الى المسلمين واقعا لهم اى بحرم الظن فى اعمالهم اعمالهم وفيه اما فى الجهة الاولى او لا ان شرط افادة الموصول للعموم تضمنه معنى الشرط وبذلك صرح الفحول بذلك فى مبحث العام وما نحن فيه ليس كك بل ما موصوفة فيكون نكرة فى سياق النفى فيفيد العموم اى لا تقف شيئا مما ليس لك به علم وثانيا ان لفظ على كونه موصوفة يتعلق الحكم على نفس الطبيعة او لا يتعلق فيه حرمة جميع الافراد وثالثا ان المتبادر منها عرفا العموم وهو المتبع وفيه ورابعا سلمنا افادتها السلب الجزئى لكن بلزمها الاجمال وهو ينافى الحكمة الباعثة لجعل الاحكام والكتاب فيحمل على العموم لان الاصل فى كلام الحكيم البيان فاحتمال وجود مصلحة داعية للاجمال مدفوع بالاصل حتى يعلم ثبوتها واما فى الجهة الثانية اولا وقوع الاجماع على عدم اعتبار هذه الاحتمالات ... وثانيا بناء العرف على عدم اعتبارها وثالثا ان الاصل المجمع عليه بين معشر ... لزوم اختلال باب التفهيم والتفهم فى التكاليف والخطابات العرفية لو اعتبر هذه الاحتمالات فلا عبرة بما ذكر كما لا يخفى الثالث من حيث الاعتبار لان الاية ظاهرة الدلالة فيلزم من اعتبارها عدم اعتبارها وما هو كك فهو باطل

الكتهم

والجواب ان المسئلة اصولية ويشترط القطع فيها فلا عبرة بالظن والاية ظنية الدلالة فلا يتم بها الحجة والجواب عن الاول اه وذلك يتم على القول بحجية الكتاب من باب مطلق الظن واما على القول بحجيته من باب الظن المخصوص كما هو المختار كما حققناه فى مقامه فلا يتم لدخوله فى القطعيات اعتبارا فالاية انما خارج عن موضوعها واما خارج بالدليل وعن الثانى اولا بما ذكرنا وثانيا لو سلمنا كونه ظنيا فيتم على القول باشتراط القطع فى الاصول واما على القول الاخر كما عليه المعترض فلا الثالث ان الخطاب مختص بالنبى صلعم وقد نهى عن اتباع الظن لتمكنه صلعم من العلم سلمنا التعدى عنه الى المشافهين فنحرم عليهم العمل بالظن لانفتاح العلم لهم واما الغائبين فلا لانسداد باب العلم عليهم والجواب عن الاول ان الاصل فيما لم يعلم اختصاصه بالنبى صلعم الاشتراك كما يجيء وما نحن فيه من هذا القبيل فيحكم بالاشتراك فان قلت ان العمل بالاصل ظنى فيلزم الحاكم بحجيته مع عدم جواز العمل بالظن فى الاصول قلت الجواب هو الجواب فى العمل بالكتاب من حيث الدلالة كما عرفت وعن الثانى ان الشك فى المقتضى واما فى المانع اما الاول فمنوع لفرضنا وليس ما نحن فيه من هذا القبيل لان المقتضى هو الاشتراك بين الحاضرين والغائبين واذ لم الاشتراك موجودة فالمقتضى موجود فيحكم بالاشتراك واما الثانى فمنع لفرضنا لانه دليل وارد على الاصل وكلا منافى الاصل مع قطع عن الوارد بعبارة اخرى ان دليل الاشتراك يقتضى الحكم بحرمة العمل بالظن للغائبين وانسداد باب العلم هو الفارق بين الحاضرين والغائبين فان لم يثبت كما هو مذهب جماعة اما انفتاح باب العلم الواجدانى كما يظهر من السيد وجماعة واما انفتاح باب العلم الشرعى كما هو مذهب القائلين بالظن المخصوص وعلى التقديرين يحكم بالحرمة للغائبين لوجود المقتضى وعدم وجود المانع وان ثبت الانسداد الغالبى كما هو مذهب القائلين بحجية مطلق الظن فالانسداد دليل وارد على الاصل فالمطلب ثابت لا لاجل اثبات الاصل الاول وتعيين ثبوت المانع والخروج عن الاصل نقول به ولا يضرنا عدم اثبات ما نحن فيه فعلى هذا ليس اقرار الاستاد بورود هذا الايراد عقلا مما عرفت فلا حاجة لنا بالتمسك باطلاق الاية الشاملة لصورة الانسداد حتى يتوقف ان الانسداد للنبى صلعم فرد نادر لا ينصرف الاطلاق اليه فان قلت غاية الامر اثبات الاصل بالنسبة الى الحاضرين واما اثباته للغائبين موقوف على اتحاد الصنف وهو ممنوع لان الحاضرين كانوا متمكنين بتحصيل العلم غالبا وقد انسد باب العلم بالنسبة الى الغائبين فاختلف حكمهم بسبب اختلاف الحال قلنا اولا ان هذا يتم لو انسد باب العلم فى جميع الاحكام او فى الغالب بحيث كان الباقى قليلا لا يعتنى به عند العقلاء واما اذا كان الباقى قدرا معتدا به فالمرجوع نتقيد بقدرها والاصل الاولى يقتضى الحرمة بالعمل بالظن فيما لم يثبت فيه الانسداد بالاصالة الاشتراك مع انه يلتزم على ما ذكرت الاكتفاء بالظن عند امكان تحصيل العلم بعمل النقض والجهد التام وهو

والعام المخصص حجة فى الباقى وقد اسقونا ... الكلام فيه فى حجية الكتاب

وثانيا لو سلمنا الانسداد الغالبى بحيث لا يبقى قدر معتد به وكان قليلا فى كثير كان الاصل باقيا بالنسبة الى الاحكام من الاصول والموضوعات فيتم ذلك عدم العمل بالظن وعدمه فى غير الاحكام فلو شك فى المسئلة الاصولية فى تعميم الاسباب بالنسبة الى فتوى الفقيه فيحكم بحرمة العمل بها للاصل لعدم ثبوت اختلاف الحال بين الحاضر والغائب فى غير الاحكام الفرعية فتامل وقد اورد على الاية ايراد اخر وهو ادعاء اختصاصها بحسب المورد بما يخصهم بمقام خاص فلا يحمل على العموم كما نقل من مجمع البيان والصافى على ما حكى عنهما ان بناء المفسرين على خلاف ظاهرها فعن الاول ولا تقف اه معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتادة قيل معناه ولا تقل فى قفاء غيرك شيئا اذا مر بك فلا تخبر عن الحسن وقيل هو شهادة الزور عن محمد بن الحنفية وعن الثانى لا تقف ولا تتبع والقى اى لا تقل ما ليس لك علم قال بعض الامام لا ترم احدا بما ليس لك به علم ورفى العلل عن السجاد عم ليس لك ان تتكلم بما شئت لان الله نعم يقول ولا تقف ما اليق وفيه اولا ان هذه بعضها اجتهادات ومنهم ليس بحجة على غيرهم وبعضها اخبار احاد لا يعول عليه فى المقام وثانيا لو سلمنا فانها بيان لبعض مواردها ولا تنافيها دلالة ثبات الموارد والجزئيات التى تشملها عموم الاية كما هو ظاهر سياق الاستدلال فى كل مورد حصرها حديث العلل ويؤيد ذلك اختلاف تفاسيرهم كما لا يخفى فيتم كل قول وفعل وعزم يكون على غير علم فكانه سبحانه قال لا تقل الا ما تعلم انه مما يجوز ان يقال ولا تفعل الا ما تعلم انه يجوز ان يفعل ولا تعتقد الا ما تعلم انه يجوز ان يعتقد فيقتضى الاصل لاطلاق الاية بل لعمومها واما الاية الثانية فقد اشرنا الى حصر دلالتها فنرد بما عليه وهو ان الله نعم ذم الكفار باتباع الظن فى اصول عقائدهم ومناط الذم نفس اتباع الظن من حيث هو ظن وهذا يكشف عن حرمة العمل به والدال على الذم تعبيره نعم عنه على سبيل التحارة الدالة على تحقيره وبكره وهينته ويدل عليه ايضا ذيل الاية بانه لا يغنى من الحق شيئا وهو علة منصوصة يدور بها الذم مدارها مع المفرد المحلى باللام حقيقة فى الجنس واعترض عليها بوجوه الاول ان التمسك بها اما باعتبار صدرها وهو خاص باصول العقائد فالتعدى يحتاج الى دليل واما باعتبار ذيلها وهو لا يدل على العموم لان المفرد المحلى يفيد العموم لو لم يسبقه نكرة فاذا سبقه نكرة كما فى الاية فهو للعهد لقرينة تقدم ذكره فيها قبل كما فى قوله نعم وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وما صح عنه بان من القواعد الماخوذة من العرف والعادة ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والمورد فان قلت سلمنا القاعدة المذكورة لكن قوله الا ظنا ليس من العمومات بل من المطلقات قلت ان مبنى القاعدة كما عرفت هو العرف ولا يفرقون فى اجرائها بينهما وان مجرد سابقية النكرة لا يوجب جعل المحلى

باللام للعمل بمحض الصلاحية المذكورة لا يجدي كونه للعمل بل لا بد من سد افتقره منها العرف
انه الى الكلام وما نحن فيه لا يوافق تلك الصلاحية بل يفهمون من قوله ان الظن لا يغني الاية
انه حيث ان الظن من حيث هو ظن لا يغني الا للعلة المنصوصة وقياسه بالاية المذكورة
مع الفارق لانه ترى الثاني ان النهي عن اتباع الظن لا عموم له لوجوب العمل به في الفتوى
والشهادة اجماعا وفيه ان ما ذكر خرج بالاجماع فالقاعدة الكلية باقية على حالها لا ينفي بها
المشكوك فيه الثالث ما حكي عن ابن زهرة من ان المراد بالظن هنا التردد والشك
لا معناه المتعارف المبحوث عنه وفيه ما فيه الرابع ان لفظ الاغناء على ما اطبق عليه اللغويون
ليس معناه الا رفع الاحتياج وان استعمل في مجرد الرفع مثل قوله لا يسمن ولا يغني من جوع
على سبيل القرينة فمفاد الاية ان الظن من حيث هو ظن لا يرفع الاحتياج الى الحق مع انا نرى
كثيرا ان الظن موصل الى الحق ومطابقا للواقع فابقاؤها على ظاهرها يلزم الكذب وهو تعالى
منزه عن ذلك فيخرج الاية عن ظاهرها فيصير مجملا لا يمكن التمسك بها فاجيب عنه بان هذا
انما يتم لو قلنا بان المراد عدم الاغناء بحسب الواقع واما اذا قلنا بعدم الاغناء بالنظر الى نظر الظان
لانه لم يكن قاطعا في كل مورد مطابقة ظنه للواقع وعلى هذا يتم الاستدلال بها كما لا يخفى
واما الاية الثالثة فقد عرفت حصر الاستدلال بها وما اورد عليها وجه الاول ان الظاهر من
قوله على الله ان القول بما لا يليق بشانه تعالى مثل انه تعالى جسم او مركب او نحو ذلك واما القول
بوجوب غسل الجمعة او طهارة شيء او نجاسته فليس قولا على الله وان استعمل كل ذلك من الادلة
الظنية وفيه ان القول على الله اعم من ان لا يليق بشانه او افتراء عليه ويؤيده ذلك الاية الثانية
وفهم العرف بحكم لا يفرقون بينهما بان كلاهما قول على الله تعالى الثاني ان الدليل اخص من المدعى
لان المجتهد لو لم يفت بالظن بل عمل بمقتضاه لم يكن قولا على الله تعالى وفيه اولا انه قول تقديرا
لان العمل بالظن باعتقاد انه قول الله تعالى فهو قول عليه عرفا كما اذا سئل عنه فعلية عمله بقول
لان الله وصى عليه ذلك هذا ايضا قول على الله بما لا يعلم وثانيا ان من قال بحرمة الفتوى
بغير علم قال بحرمة العمل به ايضا فالاجماع المركب يتمه الثالث ان الحكم ثابت على عكس حصول العلم
واما المتمسكون عليهم فلا لاختلاف الصنف وقد مر الجواب عنه في الاية لا وقيل الرابع
ان الخطاب مخصوص بالمشافهين فكلما عمله بالنسبة الينا فلا يصح الاستدلال بها
والجواب انه اوله الاشتراك يثبت حكمها لنا فان الاصولي الاجماعي يتم جواز الاستدلال بها
الخامس انها وما في معناها مخصوصة باصول الدين ويظهر الجواب عنه مما مر لان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وقد اشتملنا ذلك في حجية الكتاب لكن من جهة تسليم الخصم وتكثير الادلة

السابع الاخبار الكثيرة الواردة في الباب الدالة على الاقتصار بما يعلم وعدم القول بما لا يعلم التي ادعي
تواترها بحيث يقطع صدور بعضها او واحد منها عن المعصوم عليه السلام فمنها ما روي عن عبد الرحمن بن
الحجاج قال قال ابو عبد الله عليه السلام اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك
وتدين بما لا تعلم ومنها ما روي عن الكافي في باب النهي عن القول بغير العلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال انهاك
عن خصلتين فيهما هلك الرجال اياك ان تدين الله تعالى بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم ومنها
عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته ما حق الله على العباد فقال عليه السلام ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند
ما لا يعلمون ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من عمل على غير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح ومنها
ما روي عن علي عليه السلام انه قال لا يقبل عملا الا بمعرفة ومنها عنه عليه السلام في نهج البلاغة في وصيته لابنه الحسن عليه السلام
ودع القول فيما لا تعلم ومنها ما روي عن ابي جعفر عليه السلام انه قال من افتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته
ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ومنها ما روي عن الباقر عليه السلام انه قال من افتى الناس برايه فقد دان
الله بما لا يعلم ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احل وحرم فيما لا يعلم ومنها قوله عليه السلام لا
فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد
ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها
قوله عليه السلام لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان ياخذوا بما يقول وان كان
تقية ومنها رواية سماعة عنه عليه السلام حيث سأله وقال انا نجتمع ونتذاكر ما عندنا الى ان قال فنقيس
الى احسنه فقال ما لكم والقياس انما هلك من قبلكم من القياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون
فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه ومنها قوله عليه السلام من شك او ظن فاقام
على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا نظرت فامض
واذا ظننت فلا تقض ومنها ما روي عنه عليه السلام قال اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب ومنها ما روي
عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو
يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو
في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة ومنها ما روي عن علي امير المؤمنين عليه السلام
قال يا ايها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار
الكثيرة ولو قيل ان الفتوى مع العلم بانه حكم الله الظاهري في حقه ليس قولا بما لا يعلم فالاخبار
لا تدل على النهي عنها قلنا ان اراد انه حكم الله في حقه مع قطع النظر عن دليل الانسداد فممنوع
لان العلم هو الجزم بالواقع وهذا المفتي ليس جازما به بل ظان ولا دليل على كون
ظنه قائما مقام العلم وان اراد بعد ملاحظة الانسداد فهو دليل وارد على الاصل الثابت

بالادلة المذكورة فكلا شك في مقام في ثبوت الوارد او علم على وروده يرجع الى الاصل
فان قلت ان الاخبار ظنية لعدم بلوغها مبلغ التواتر ولم تحتف بالقرائن المعتبرة للعلم فالتمسك
بها دوري لان من ثبوته يلزم عدمه وما هو كذلك فهو فاسد فالتمسك بها فاسد قلنا اولا
انها وان لم يبلغ بكون كل واحد منها متواترا ولكن يحصل من كثرتها العلم بصدور واحد منها
عن الامام لحصول التواتر المعنوي فالقطع بها حاصل وثانيا لو سلمنا عدم حصول القطع بها
عن صدور واحد منها عن الامام ولكن لا اقل من الظن فلو كان الظن حجة يلزم حجية هذه
الاخبار منه يلزم عدم حجية الظن لحجية الظن ايضا يلزم منه عدم حجيته فهو فاسد ومنها
والناس ان العقل يمنع من الاتكال على مجرد الظن في الاعتقاد والفروع والاسباب والاموال
وغيرها من الامور المهمة الدينية والامور الشرعية المعادية كيف وانه قد لا يطابق وقد يخالف
وربما يترتب عليه مفاسد عظيمة كالمفاسد الدنيوية والامام الاخروية وما هذا شانه يقبح
العقل على الاقتصار به مع ان طريقة العقلاء في الامور المهمة ويترتب عليه المفاسد عند التخلف
عنه الاحتراز عنه وما يتراءى عمل الناس على مقتضى ما يفيد الظن كالاخبار بمجيء احد او ذهابه
او نحو ذلك فهو من جهات عديدة كما سيظهر وجهها في جواب القائلين بحجية الاخبار بالخصوص
وقد اشار الى هذا الدليل بعض اجلة المحققين والتاسع ما اشار اليه المحقق السابق
من ان ظن الرجل امر وحكم الامر الاخر وكونه هو بعينه او عوضه يحتاج الى دليل حتى يحصل
هو اياه او عوضه شرعا والعاشر انا لو سلمنا عدم افادة كل واحد من الادلة المذكورة
منفردا العلم بحرمة العمل بالظن فلا شك ان بعد انضمام المجموع من حيث المجموع يحصل القطع
بحرمة لك يجيئك لا يمكن للعاقل انكاره فكيف طالب الحق بل لا ندعي حصول القطع بعد
اخراج او تجاوز وجعله دليلا اخر لعدم امكان انكاره غاية كالاجماع ونحوه مع ان الانصاف
ان اكثرها في غاية المتانة ويتم المطلب بكل واحد منها اذا خلي الطبع عن الشبهات الواهية
وان امكن التامل في قليل منها وكيف كان هذه ادلة تامة وتلك عشرة كاملة
واقتصرنا عليها لانها اقوى الادلة وان كان هنا ادلة كثيرة لم نتعرض لها لان ما ذكرنا
كاف لحفظ المنزلة واعلم ان ما ذكرنا من الادلة بعضها يدل على حرمة العمل بالظن على
العموم واستقلال جميع الادلة

اذا عرفت ان الاصل الاصيل هو حرمة العمل بالظن للادلة المذكورة بحيث لا يبقى فيه خفاء
لانه في غاية الانجلاء فنقول ان بعض القائلين بجواز العمل بالظن بالدليل العقلي يظهر من
ادلتهم العقل بجوازه بمقتضى الاصل الاولي وان ذكر جماعة من علماء المتاخرين ادلتهم
في طي ادلة حجية الظن بعد العقل بحرمة العمل بالظن بمقتضى الاصل لانسداد باب العلم
ولكن الظاهر منهم ارادة اثبات الاصل الاولي كما ستعرف انه ويؤيد ما ذكرنا من النسبة
الى كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية وكيف كان ان كان مرادهم اثبات الحجية بعد
الانسداد وتسليم الجهة الاولية فسيجيء الكلام فيه وان كان مرادهم ما هو الظاهر من كلامهم
فنتعرض هنا لذكر ادلتهم والجواب عنها لدفع ما يحتمل كونه مانعا لما اصلنا اليه من اصالة
التحريم واتمام المقصود وقد عرفت سابقا ان الاقوال في المسألة ثلثة كما حكيناه عن
السيد المذكور منها القول باصالة جواز العمل بالظن وقد نسبه الى بعض الناس وقال
في اوائل الشرح على ما حكي عنه في ذيل قول المصنف وبعد تسليم الحصول الى الكلام في وجوب
الاعتماد في الاحكام الشرعية على الظنون الحاصلة من ظواهر الخطابات الى ان قال وهذا كله
على تقدير اصالة المنع من الاخذ بالظن كما عليه الاكثرون واما على تقدير اصالة الجواز ابتداء
كما عليه جماعة او بعد انسداد باب العلم كما عليه اخرون فلا اشكال وقال بعد ذلك ما حاصله
ان الاصل الذي يقضي به اصل البراءة واستحسنه العقول جواز الاخذ بالظن ثم ورد في الشرع
النهي عن الاخذ به للروايات المدعى عليها التواتر وقضى عليه به الحكمة في الشريعة فكان هذا
اصلا ثانيا في الشرع ثم اختلف الناس فمنهم من اخذ بها على اطلاقها فمنع منه في الاصول و
الفروع الا ما قام عليه القاطع كظواهر الكتاب واخبار الاحاد فنفوها ولا يحتجون في ابطال
ما انتم عليه دليل كالشهرة والقياس الى غير ذلك ومنهم من قصرها على موردها وخصها بالاعتقاد
وزعم ما عداه على الاصل الاصيل فاضاح في ابطال القياس ونحوه لو كان عن بطلانه دليل
والحق كما هو ورائه ذلك يحج ومتعلقات اقويها فيها يوافي ما حكي عن العلامة في النهاية من
انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح وهو بين البطلان الثاني ما يظهر من احتجاج ابن شريح
لوجوب العمل بخبر الواحد من ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون
واجب الثالث ان سيرة الشرع مستمرة على التعويل عليه فلولا انه حجة في نظر الشارع لما ارسى
قواعد شرعه عليه حتى انه نفى من صنع اليد على المال ومنع بالشاهدين واخذ بظاهر الحال
الحجية تلك مما لا يحصى الرابع ما اشتهر عنه عليه السلام من ان المرء متعبد بظنه الخامس ان الاخذ
بالظن في الشرعيات سلوك جادة الاحتياط كالعبد يتحرى بعينه مولاه فيتلجلج حتى

ما جاء في الترخيص على الاحتياط انتهى واستدلوا ايضا بان خبر الواحد صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطا
واستدلوا ايضا بوجوه ظاهرها بعد انسداد باب العلم وحصول العلم الاجمالي في البين وسيجيء محله
ان شاء الله تعالى والجواب عن الاول ما الثاني سيجيء في محله وهو عند اثبات حجية مطلق الظن بعد الانسداد
وسيشير اليه هنا ايضا اجمالا اما عن الاول فلانا نمنع كون العمل بالظن ترجيحا للراجح بل الراجح العمل بالاحتياط
بعد ثبوت التكليف لانه مقتضى الدليل والفرض واما قبله فالراجح العمل بالبراءة وان اراد بعد
وجود شبهات كثيرة بحيث يلزم العمل بالاحتياط العسر والحرج فهو دليل وارد وسيجيء انه تحقيقه
واما عن الثاني فيظهر من الجواب عن الاول واما عن الثالث فاولا بانه ان اراد ان العقول بل الشارع
في هذه الموارد يوجب الظن بيناه فهو جري سيرتهم عليه ففيه ان المسئلة اصولية لا يجوز التعويل فيها
على الظن وان اراد ان من استقراء هذه الموارد يحصل العلم باستمرار سيرتهم عليه ففيه
منع ذلك اولا وان بعض امارات البراهين الساطعة لا يمكن على الجهة العمل بالظن لا يمكن دعوى
العلم على انه والوضوح البطلان وثانيا ان بعض اثبات الحجية لا تقول ببقاء الاصل على كليته
بل يمكن خروج بعض الافراد بالدليل وهذه الموارد مما قام الدليل على جواز العمل بها في من
الظنون الخاصة كظواهر الكتاب والاصول الاجماعية وثالثا ان الفرق واضح بين الاحكام الفرعية
والاسباب الشرعية لان الحكمة مقتضية الاحكام بايصال العباد الى ما هو موجب للتقرب ولو عول
فيها على الظن لاختلف الاحكام واختلت حكمة الاحكام لاختلاف الطبائع والاحوال بخلاف الاسباب
الشرعية فانه لو كان التكليف فيها بالعلم لتعطلت الاحكام واختل النظام ولا يثبت حق ولا ينفذ
حكم لان تحصيل العلم فيها في غاية الشدة بل هو تكليف بما فوق الطاقة فبهذا الوجه صار سببا
للتفرقة باعتبار ما هو مفاده الظن في بعض الموارد وعدم اعتباره في اخرى فالقياس مع الفارق
وعن الرابع بعد ضعف سنده وقصور دلالته انه لا يمكن التمسك به فيما نحن فيه وعن الخامس
اولا ان الاحتياط في ترك العمل به لما وقع الخلاف في جوازه وحرمته وثانيا سلمنا ذلك ولكن لا احتياط
العمل بالاحتياط وثالثا سلمنا ذلك ولكن بعد اقامة البراهين على سد هذا الطريق لا يمكن المصير اليه
~~تنبيه قال العلامة في سبب في جواب القائلين بحرمة العمل بخبر الواحد المستدلين بقوله تعالى~~
وعن السادس وهو ذكرناه اخيرا من ما نقلنا عن قول السيد بان ان اراد احتياطا لا يستحبا
كما هو الظاهر من كلامه لانه خارج عن محل البحث كلاما في الوجوب والحرمة وان اراد انه يحتمل الصدق
ففي تركه احتمال للضرر فيجب العمل به احتياطا دفعا لذلك كما هو احرى ادلتنا على حرمة العمل بالظن
ففيه ان احتمال الضرر ربما يتوقف على العمل به فيجب تركه اتباعه احتياطا دفعا للضرر المحتمل
فالمدار على احتمال الضرر وعدمه لا على العمل بخبر الواحد وعدمه لعدم تطابقه للضرر كليا

اذا ظهر لك

اذا ظهر لك ان الاصل الاصيل هو حرمة العمل بالظن قبل ملاحظة الواردات فهل هذا الاصل باق
على حالته الاولى كلية او انقلب كلية او التفصيل بين الفروع وغيره فيبقى في الثاني وانقلب في
الاول وعلى ذلك هل هو منقلب في الفروع كلية او التفصيل وعلى الاخير ايضا اختلاف بين
القائلين به وعلى الانقلاب اختلاف ايضا في انه بالادلة الخاصة او الدليل العقلي على جواز
العمل بمطلق الظن وايضا بين قائلين بالادلة الخاصة اقوال وطرق عند تفرد ذهب الى كل فريق
واما في مطلق الانقلاب وعدمه فقد اشرنا اليه سابقا مما نقلنا على السبيل الشارع اقوال
ثلثة ولكن الان نتكلم في الاقوال في المسئلة بالنسبة الى الاحكام الفرعية ثم في باقي الموارد
من الاصول الاعتقادية والاصول الفقهية والموضوعات الصرفة وما لاستنباطية والمسائل
المشتبهة بين الاصولية والفرعية كمسائل الاجتهاد والتقليد فلها باب على حدة كما سيجيء
فاعلم ان القائلين بعدم الانقلاب كلية وهم بين القائلين باعتبار الدليل في السمع كابي جعفر
الطوسي وبين عدم الاعتبار فيه استدلوا على حجية خبر الواحد ووقوع التعبد به بوجوه
من الاية منها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة ان الخبر ما يقبل مطلقا واما يرد كذلك
واما يتوقف فيه ويتبين ثم اما قبولا واما ردا والاقسام منحصر في ذلك والاية الشريفة دلت منطوقها
على ان خبر الفاسق من القسم الثالث ودلت بمفهومها على ان خبر غير الفاسق ليس فيه هذا
التفصيل بل اما يقبل مطلقا واما يرد مطلقا والثاني فاسد للزوم كون غير الفاسق ومنه العادل اسوء
حالا من الفاسق وهو بين البطلان فيجب ان يكون مما يقبل مطلقا ولكن بيان كيفية دلالة الاية
الشريفة بحسب المفهوم على ما ذكر على طريقين احدهما من باب مفهوم الوصف وهو ضعيف عند جماعة
وثانيهما من باب مفهوم الشرط وهو ايضا ضعيف عند جماعة وقد بينا فساد فيه كما سيجيء اما بيان الاول
انه تعالى اوجب التثبت عند خبر الفاسق وهذا اما من حيث وصفه الذاتي وهو كونه خبر واحد لا غير
واما من حيث وصفه العرضي وهو الفسق اما الاول فمنتف والا لزم كون التعليق على الوصف لغوا
ولغي عليه نقص ولان المناسب للتثبت هو وصف الفسق واستناد عدم القبول اليه فيلزم لكونه
على القول بعلم وجوب التثبت عند خبر غير الفاسق فح اما يجب القبول مطلقا او الرد مطلقا
لا سبيل الى الثاني لنفيه من منطوق الاية الشريفة والا لزم كون العادل اسوء حالا من الفاسق
فلزم قبول خبر غير الفاسق من غير تثبت اعم من ان يكون عادلا او لم يكن عادلا بناء على
ثبوت الواسطة كمن كان في اوائل بلوغه او اسلامه او توبته عن الذنوب بعد ما كان
فاسقا ولكن من جهل حاله فالظاهر عدم دخوله فيه لان الاسماء موضوعة الى الامور النفس الامرية

ان يا بيان الثاني فهذا التعليل يتم على القول بحجية مفهوم الوصف وعلى بعض الاقوال اما الاول فظاهر
واما على الثاني فلوجود قرينة المقام لما بينا من تعليق الحكم بوصف مناسب للعلة وهو الفسق
لانه مناسب للتثبت وكونه سببا للوقوع في الجهالة وقد اعترف بذلك بعض من لم يقل بحجية مفهوم الوصف
واما بيان الثاني انه علق التثبت على مجيء الفاسق بالنبأ فينتفي بانتفائه وهو عند عدم مجيئه
بالنبأ وهو مطلق له افراد يشمل مجيء الفاسق من دون نبأ او عدم مجيئه ومجيء غيره او مجيء العادل
من دون نبأ او مجيئه بنبأ او مجيء غيرهما على فرض وجود الواسطة من دون نبأ او مع نبأ
فبناء على اطلاقه يشمل مجيء العادل بنبأ فلا يجب التبين عنده ذلك فعلى هذا اما يلزم القبول او الرد او التوقف
والتثبت اما قبولا واما ردا كالفاسق والكل باطل سوى الاول وهو المط اما بطلان الاخير من فلانه
يلزم اما كونه اسوء حالا من الفاسق او مساويا له وهما ظاهر الفساد فانحصر القبول وهو المطلوب
وربما بني على عموم المفهوم لانه على تقدير موافقة المسكوت عنه للمنطوق بجميع افراده يلزم الفاء
الاشتراط كما هو سيظهر موافقة بعض افراد المسكوت عنه مع الحكم المنطوق ايضا يلزم ذلك
وايضا ان لو لم يكن المفهوم حجة دعا ما يكون في المقام حجة دعاما لمكان الفاء ولا لا يجعل الفرق
بين ان جاءك فقير فاعطه درهما وان جاءك فقير فاعطه درهما فلو لا العموم لا ينتفي فائدة المعلوم في الاية
وارادة غير معين ينافي الحكمة وحكم البيان والقضايا الشرطية تقبيل العلية وافادة الاستتباع ومقتضاه
السببية ينتفي الحكم عند انتفائه وايضا المفهوم هنا بل مطلقا عام لانه المنطوق الملول عليه النفي
ونفي بعض افراد الموارد ونحو الحكم فيشمل الانواع المندرجة تحته الى ان قال ومن ان انتفاء المقيد
او المركب باستغراق افراد انتفاء اصل قيوده او احد اجزائه سلمنا عدم العموم المفهوم منقول ليس الاشتمال من باب
شمول العام للخاص بل شمول الكلي لافراده وهي الثلثة سلمنا عدم الشمول لكن لا بد من كون احدها شمله مفقود
ولا سبيل الى الاول والثاني اي عدم مجيء احد او مجيئه بلا نبأ مع ان الحكم بعدم التبين عند عدم النبأ
هذل غير معقول لا يصدر من العاقل فضلا عن الحكيم الكامل فيبقى الثالث وهو عدم التبين مجيء
غير الفاسق بنبأ فيجب القبول لبطلان الى دلالة مورد الشرط عام لا يختص بخبر فاسق دون اخر منطوقا
وبخبر عادل دون اخر مفهوما لا ان الاية وان كان مقتضاه الاهمال لغة لكن مفهوم العموم عرفا كما في
او عرفا بحسب هذه المقامات اما باعتبار القبح عن الحكم بالغاء كلام المعصوم لو ابقي على اهماله او لتحقق
دليل على ترجيح بعض اقسامه فتعين العموم لبطلان طرح البعض الى ان قال ثم استدل على طريق اخر من
باب مفهوم الشرط قال والتقريب المستفاد من الاية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا في نبأه ويظهر هذا من
التعليل والاية يرجع الى حاصل المراد مفهومه ان لم يكن المنبئ فاسقا فلا تتبينوا فيجب قبول خبر غير الفاسق
وهو المط ثم استدل على طريق مفهوم اللقب ولا حاصل في بيانه لانه غير معتبر عند المعظم ولا يخفى

وفي ايراد

وقد اورد وا على الاستدلال بهذه الاية الشريفة بوجوه من الايراد الاول ما ذكره الفاضل في الوافية
على الطريق الثاني حيث قال بعد الاستدلال بها بمفهوم الشرط هكذا ذكره كثير من الاصوليين وفيه
عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان
جاءكم خبر فاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر
اصلا او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الاية
ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد
بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والتثبت والفحص حتى يظهر حال خبر الفاسق
فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر
العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم
ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا او كان هو مجيء خبر عادل وتاليه لا يجب تبين
خبر الفاسق بحيث يشمل ما لم يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه
خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك
العرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لانحصار البيان
وقسمة المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع والمنفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا لها
او عرفيا ما الكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان
والاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان قلنا بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام
كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى
ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى
الاية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر انتهى
الثاني على الطريق الاول بان مفهوم الوصف ليس بحجة وقد يقال انه قد يصير حجة باعتبار قرينة
المقام وهو ان مفهوم الوصف لو لم يكن معتبرا فيلزم ان يقول ان جاءكم بنبأ فتبينوا والنبأ يشمل
الفاسق والعادل فالعدول عن العام الى الخاص لا بد ان يكون لنكتة والنكتة ليست الا
الاحتراز عن خبر العدل فلا يجب التبين في خبره وفيه نظر لان مورد الاية في شان وليد بن عقبة
وهو كان فاسقا فلعل النكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسقه لعلة الاهتمام بعدم الاعتماد
على خبر الفاسق وان لم يجب خبر العادل ايضا ولا يخفى ان هذين الايرادين لما كان لظاهر
الاية سيما الثاني فعلى هذا لو قلنا بحجية مفهوم الوصف فلا يبعد تمامية الاستدلال بالاية الشريفة ولكن
ربما يناقش بان العلة وهي الوقوع في الجهالة عام بالنسبة الى العادل ايضا لحصولها في خبره ايضا كما

خصوصا في السمعيات ويمكن الجواب عنه بانا اذا قلنا بحجية مفهوم الوصف فمعناه ان الشارع جوز
لنا العمل بخبر العادل وان كان موجبا للجهالة ايضا كتجويزه اعتبار اليد والشاهدين ونحو ذلك لانه
تعبدي ويحتمل ان يكون السر فيه قلة الوقوع في الجهالة عند قبول خبر العادل بخلاف ما قبلنا كثير
لا عبرة به عنده نعم لا عبرة به عند العرف والاحكام الغير جارية على وفق عادة العرف والعادة
واما من جهة كثرة الحاجة الى الاعتبار في الاحكام فلو اشترط التثبت في خبر العادل ايضا لبلغ حد
العسر والحرج فتدبر واما ما يوجب اختلال النظام الشرعية وتعطيل الاحكام كما في العدلين واليد ونحوهما
ولكنه موقوف على حجية هذا المفهوم مع ان احتمال الاشعار بفسق الوليد ليس ببعيد مع احتمال
قرب لهم عموم العلة فتدبر الرابع انها مجملة لاحتمال كون المخاطب بها النبي ص او مع الائمة ويشمل
اليه صرف الثناء وقد كانوا متمكنين بتحصيل العلم فلا مفهوم لها لعدم جواز العمل بخبر العدل
مع امكان تحصيله مع تمكنهم لا يجوز لهم العمل بخبر العادل الغير المفيد للعلم فلا مفهوم لها فلا حجية
وفيه انه مخالف لظاهر الاية لان ظاهرها عموم الحكم الخطاب بالنسبة الى غيرهم من الموجودين ان هذا انهم
لو لم تقم دليل على حجية ما لا يفيد العلم مع امكانه كما في ~~بعض الموارد~~ فاذا قام الدليل على اعتباره
كما في كثير من الاسباب الشرعية كاليد ونحوه فلا مانع من اعتباره وان امكن تحصيل العلم كالاجماع
فتم الخامس ان الاية نازلة في المرتدين الارتداد واحكامه مختص بالمعصومين ومن نصبه هو وبه
كانت حجية لغيرهم يلزم جوازها لغير المجتهدين ايضا وهو مخالف للاجماع واجيب بان شرائط
العمل بخبر الواحد يوجب تخصيصه والعام المخصص حجة في الباقي بعد اجتماع شرائطه ودفع معارضاته
السادس ان معظم الاصحاب العلماء ذهبوا الى عدم دلالة الاية على حجية خبر الواحد وبعض
اتفاقهم على الخطاء واجيب بان ذلك لو سلم فمعارض بذهاب المعظم الى دلالة الاية فتم
انتهى واقول ان وجه التامل التناقض فيه لانه مع تسليم ذهاب المعظم الى العدم الى الذي
ينافي ادعاء ذهاب المعظم الى خلافه فلا بد في الجواب عدم تسليم ذهاب المعظم اليه
او لا ومع التسليم بعد ظهور فساد مستندهم وهو حجية مفهوم الشرط وهو لا ينتهي في
الاية كما عرفت فلا وقع لذهابهم ولا نتحاشى من مخالفتهم ثانيا السابع انه على فرض
عموم الاية بالنسبة الى غير المعصومين ولعل المراد من الفاسق خصوص الوليد فان
قلت ان المناسب في الاتيان بالالف واللام قلت لعل الغرض الاشعار بفسق الوليد فجاء
بلفظ منكر لا التصريح لعدم لعنه بالالف واللام في لا مفهوم للاية لان المفهوم في ان جاءكم غير
الوليد منه معلوم اللفظ وهو غير حجة واجيب بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد ودفع
الاية العموم فلا يضرنا الاحتمال اذا كان مخالفا للظاهر لان الظاهر في باب الالفاظ حجة اتفاقا 165

الثامن

الثامن ان المدعى هو اثبات حجية كل خبر عدل في كل مورد وخصوصا في الاحكام الشرعية والادلة في الاية على
العموم سهوا فان قلت ان المتبادر من المنطوق العموم وهو التبين في كل خبر كل فاسق في كل مورد وكذلك
والمفهوم تابع للمنطوق قلت سلمنا العموم في المنطوق ولكن نمنع مطابقة المفهوم له كما لان الاسم
لو لم يخالف المفهوم للمنطوق كيفا واما كما فمحل خلاف لان بعضهم ذهب الى الانتفاء في ما فيه
المفهوم للمنطوق سلبا وايجابا دون الكيف بل مفهوم الموجبة الكلية هو السلب الجزئي كما هو شقيق
النقيض المنطقي وبعضهم الى الموافقة في الكم كصاحب المعالم فاذا كان كذلك فالقدر المتيقن
نفي الحكم عن البعض في جانب المفهوم ~~كالدليل~~ ومن اي دليل يثبت القول بالمطابقة في الكم
مع ان الحس والعيان شاهدان على ذلك لان المقامات مختلفة في الاستلزام العرفية فبعضها
يفهم منه الموافقة وبعضها يفهم منه المخالفة واجيب بان المقام مما يفهم منه الاتحاد عرفا والمنكر مكابر
على ان بعد تسليم دلالة الاية على حجية خبر العدل في الجملة يتم في الباقي بالاجماع المركب لعدم القول
القول بالفصل مع ان ما ذكرنا في بيان وجه الدلالة لم يغني عن اثبات العموم ثانيا فتم التاسع
انا سلمنا العموم والموافقة بين المفهوم والمنطوق كما لكن شرط حمل المطلقات على العموم انتفاء تبادر الافراد
والبناء وهنا مطلق منصرف الى البناء المتعارف وهو في الامور الجليلة ولا ريب لنا اخبار الفاسق كالعدل
فيها العلم واخبار العدل المتحرز عن الكذب يحصل العلم العادي غالبا بل خبر الفاسق في ان لم يكن عدلا
سيما اذا حملنا الفسق على معناه اللغوي وهو الخارج عن طاعة الله فالعادل غير الخارج عنها مختص بالمعصوم
وغيره فلعل عدم وجوب التبين في خبر العادل في الامور المتعارفة مبني على الغالب وهو ما يحصل منها العلم فلا
على حجية كل خبر عدل وان لم يفد العلم ولا ظهور في الاية عليه ايضا لوروده مورد الغالب يحمل على الامور المتعارفة
المعتبرة للعلم دون غيره وعدم حمل المفهوم على الاعم من التبين الظني والعلمي لعدم فهم العرف وعدم تسليم
اصالة الحقيقة الى هنا ولا دلالة للعقل عليها ايضا وفيه ان الظاهر من الاية العموم في المنطوق بجامع ملاحظة
التعليل بجهالة فيحمل التبين على الحقيقة ايضا للاصل وعدم قرينة صارفة عنه والعقل ايضا يدل عليه بعد
ملاحظة التعليل مع اجماع المركب يتم في الباقي والمفهوم يطابق المنطوق في الكم كما هو المشهور
وعليه المدار ايضا ولو سلمنا عدم العموم في المنطوق او عدم المطابقة بين المفهوم والمنطوق فالاجماع المركب
ايضا يتمم في الباقي بالنسبة الى المفهوم العاشر ان النبأ بمعنى الخبر وهو من اقسام الكلام وهو
من اقسام اللفظ وهو من الصوت وما ابينا الان مما نريد اثبات حجيته من اقسام النقش
وهو غير الصوت فلا ربط للدليل بالمدعى فان قلت ان الخبر صار حقيقة في النقش قلنا الحقيقة
المتشرعة لو سلمنا لا ينفع واما الحقيقة الشرعية فغير ثابتة بالاثبات ولو سلم فيكون حقيقة في الخبر
وعلى النحو هو النبأ واتحادهما ممنوع انما هو في المعنى اللغوي لا العرفة الحديثة المستحدثة المدعى عليه

والمسلم حجية فيما وقع الاتفاق
على حجية خبر العدل كصورة حصول
العلم ونحوه كفتاوى المجتهد بعرائي
الاخبار ٤٢

والجواب انه لم يفرق احد بين النقش والخط وما ابق ان هذا ليس استدلالا بالاية كما هو مراد
المستدل فتضعف ظ لان بعد ثبوت حجية المسموع كان حجية المنقوش مسلما بين الكل وما ابق انا
نمنع تحقق القول بعدم الفصل على وجه يكشف عن قول الحجة بل غاية ما في الباب لو سلم عدم
التعرض للفصل لا تعرض عدم الفصل سيما على وجه كاشف عن قول الحجة والحجة هو الاخير فلا يخفى
ظهور بطلانه لانا لم نحصل الى الان ان يدعي عدم القول بالفصل ليس بحجة بل الحجة القول بعدمه
بل عبارات الاصحاب خلفا وسلفا جارية على الاول ولم ينكره احد فالحجة بينهم هو الاول من دون
اشتراط بالثاني ومن ثم سيما الثاني فبعد ظهور حجية الاول لا معنى لمطالبته وحده الكاشفية لان مطلق
عدم القول بالفصل حجة ولم يشترطوا فيه هذا القيد بل من يقول بحجيته يقول بانه كاشف مطلقا
ولم يفصل بين الكاشف افراده بان بعضها كاشف دون بعض بل هو بنفسه كاشف على الاطلاق
سلمنا اشتراط القول بعدم الفصل منقولا ولا ان كثرة الدواعي في هذا الامر الخطير وبناء اساس
الاحكام عليه مع شدة اهتمام العلماء السابقين واللاحقين في هذه المسألة القويم القلعي بناء
اساس الدين مع شدة بذل جهدهم في ذكر الايرادات على هذه الاية حتى ذكروا ايرادات واهية
مع ظهور جهة هذه المناقشة وعدم لها ومع ذلك لم يتعرض احد منهم كاشف عن القول
بعدم الفرق ونعلم انهم يقرون بذلك علما وجدانيا تقتضيه العادة في امثال ذلك حكما قطعيا
وثانيا انا لا نسلم ان كتب في الكتب المعهودة مجرد نقش بل كلها رواية يرويها علماؤنا خلفا
عن سلف كل واحد عن آخر سمعا عن اساتيدهم ويجيزونهم في رواياتهم اياها وهذه طريقة
معروفة بين علمائنا ولم يخف على احد اما سمعت ان من يريد انكار الاجتهاد ومن عوى الاجتهاد
متمسكا باجازة من هو مسلم بالاجتهاد يقول اجازته ليس اجازة الاجتهاد بل هي اجازة الرواية
مع ظهور صوابكون مثل ذلك مجيزا من دون نقل خلاف وما ابق ان القول بالفصل موجود وهو
يظهر من الخلاف في حجية الوجادة فلا يضرنا لما عرفت ان ما نحن في حجيته خال عن مثل ذلك فتدبر
هذا الفرد النادر غير قادح في المطلوب الحادي عشر ان الاية من الخطابات الشفاهية وهي
كلها مجملة بالنسبة الى الغائبين اما الصغرى فظ واما الكبرى فلعدم الشبهة في تحقق حالة بين المخاطب
والمخاطب وهي اما ساكتة لا تدل على ارادة شيء واما دالة وعلى الثاني اما مؤكدة لما دل عليه ظ الخطاب
او صارفة او معينة او مفهمة ومع هذه الاحتمالات صارت الاية مجملة بالنسبة الى الغائبين لجواز
كون تلك الحالة قرينة صارفة لظاهر الخطاب فيفهم المراد ويحصل للمخاطب المطلع عليها فالمراد مجمل
من جهة ذلك بالنسبة الى الغائبين ومع ذلك لا يصح الاستدلال بها والجواب عنه ظهر سابقا
وهو عدم اعتناء العرف بمثل تلك الاحتمالات في المحاورات وهو المحكم مع انها مدفوعة بالاصول اللفظية 167

الثاني عشر

الثاني عشر ان الاية ظنية والمسألة اصولية فلا يصح الاستدلال بها فيها وفيه انها وان كانت ظنية
الدلالة الا انها قطعية الاعتبار كما حققناه في حجية الكتاب مما لا مزيد عليه فيصح الاستدلال بها
الثالث عشر ان الاية لو دلت على حجية خبر الواحد العدل لزم سقوط العمل بجميع اخبار العدول
في الاحكام الشرعية لان جماعة من العدول كالمرتضى وابن زهرة وابن ادريس ممن اجمعوا بالاجماع
على عدم جواز العمل باخبار الاحاد مطلقا في الشريعة وهذا اخبار منهم عن المعصوم ع بذلك ودخل
في مصداق لفظ الخبر ولذا استدلوا على حجية الاجماع المنقول بالاية الشريفة ولا يمكن العمل بخبرهم وخبر
غيرهم لامتناع الجمع بين النقيضين فلا بد ان يحكم بتخصيص الاية باحد الخبرين ولا ترجيح في البين
فيجب التوقف فيسقط الاية عن الاستدلال بها لحجية الاخبار الاحاد في الاحكام للزوم التوقف والا
والجواب عنه اولا بان اخبارهم بالاجماع على عدم حجية خبر الواحد معارض باخبار الشيخ واتباعه
الاجماع بحجية خبر الواحد والترجيح للثاني لما سيجيء في مقامه ان شاء الله تعالى من ان الشيخ كان مجردا في النقل
وكان السيد مما رسا بعلم الكلام الذي لا حجية لخبر الواحد فيه سلمنا وثانيا سلمنا التساوي
التساقط فيبقى الاية على حجيتها خاليا عن التناقض وثالثا ان اخبارهم مطلقا حتى عند
من يقول بحجية خبر الواحد والاجماع المنقول لان التخصيص في الاية لازم اما بخروج غير اخبارهم
بناء على حجية اخبارهم واما بخروج اخبارهم بناء على عدم اعتبار اخبارهم والترجيح في طرح اخبارهم
لانا لو قلنا بحجية اخبارهم يلزم خروج الكل افراد العام بخلاف العكس فانه يلزم تخصيص فرد واحد
والاول اما غير جائز واما مرجوح والثاني جائز اجماعا من دون مرجوحية ايضا نعم يلزم كثرة
التخصيص بالنسبة الى العموم الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم على الثاني بخلاف الاول فانه
يلزم منه تخصيص فرد واحد فلا بد من الترجيح بالنسبة هذين التخصيصين ولا ريب ان تخصيص
العمومات الدالة على حرمة العمل بغير العلم اولى من تخصيص الاية بخروج اكثر افرادها لان
التخصيص بالنسبة الى الاية تخصيص لاكثر افراده بخلاف تخصيص العمومات فان العمل بالاخبار
تخصيص لافراد كثيرة من العمومات ومع ذلك تخصيص لاقل افراده وهذا جائز غير مرجوح فلا
تخصيص الكثر افراد العام فانه اما غير جائز او مرجوح على اختلاف الاقوال في تلك المسألة
فيلزم طرح اخبارهم لذلك مع ان الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة مؤيدة لذلك ايضا
ورابعا لا نم اطلاق الخبر على الاجماع المنقول كما حققناه في مقامه سلمنا الاطلاق لكنه فرد غير
ظ لان الاخبار عن الاجتهاد فرد نادر لا ينصرف الاطلاق اليه مع احتمال اعتمادهم على
الاصل الحرمة العمل بما وراء العلم عند الامامية ولم يعثروا على الدليل على خروج الاخبار منه
فحكموا بالاجماع لكون الاصل كان اجماعيا عند الامامية وخفي لما عثرنا عليه حكمنا بجوازه فتدبر

ححل

١٦٩

ومنع سلمنا ولكن الاية واردة عليه لتنبيه العرف وفيه تأمل لان المولى اذا قال لعبده اعمل بخبر الواحد
اعمل بخبر الواحد ثم اجمع عدل بان المولى قال لا تعمل به ليعمل بهذا الخبر في نفي العمل بخبر الواحد
فبناء على خلاف ما ادعاه فالاجماع وارد على الاية نعم هذا مسلم في حق العباد الذين يتصورون في حقهم
الرجوع والنسخ واما في حق الشارع فلا نسلم ذلك نعم يمكن ذلك ولكن لا بد في النسخ من دليل
قاطع وما نحن فيه ليس كذلك مع ان الاية غير منسوخة بالضرورة وخامسا ان من حجية هذا
الاجماع يلزم عدم حجيته لانه ايضا خبر واحد وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فهذا الاجماع باطل
ولكن عكس القلب بالنسبة الى الاية ايضا لان من حجيتها يلزم حجية هذا الاجماع وما يلزم من وجوده يلزم عدم حجيتها ح
عدمه [illegible] ان الاجماع وان كان كل الا انه منصرف الى غير نفسه فيكون حجة
فنقول في الاية ايضا انها منصرفة الى ما لا يلزم منه بطلانها فهي منصرفة الى غير مثل هذه الاخبار
فتأمل فيلزم التوقف في مقتضاها الا ان يدعى عدم صدق الخبر عليه او صدقه عليه ولكنه
منصرف الى الاخبار عن الحسيات لا الاجتهاديات فح يرجع الى الجواب السابق فتأمل جدا
الرابع عشر ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة عدم وجوب تبين خبر العدل وذلك اعم
من القبول فان قلت الرد المطلق مستلزم لكونه اسوء حالا من الفاسق وكذا ما [illegible]
ان يكون حجية خبر العدل بعد التبين كالفاسق ولكنه يجب التبين في خبر الفاسق لتفضيحه
واظهار كذبه دون العادل لجلالته واعظامه لا لعدم الاعتناء بشأنه كالفاسق ولكن
حجيته بعد الفحص عن خبره فان قلت يعتبر اتحاد حكمهما ردا وقبولا بالنسبة الى التبين وعدمه
لا معنى لايجاب التبين في خبر احدهما دون الاخر قلنا سلمنا ذلك اذا كان وجوب التبين واجبا
شرطيا لان شرط القبول التبين فالفرق لا معنى له واما اذا كان واجبا تخييرا اما للنفسية او من
باب المقدمة بان يكون واجبا غيريا يجب التبين للعمل لوجوب العمل بخبره فالفرق له وجه لان عدم
وجوب التبين في خبر العادل لاجلال شأنه ووجوبه في خبر الفاسق لانه جلاله وكذلك اذا كان
الوجوب غيريا [illegible] في خبر الفاسق ان اراد العمل به واجيب بان الظاهر من التعليل ان الوجوب
في خبر الفاسق شرطي فلا يتوجه الايراد الخامس عشر ان الاطلاق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ ينصرف الى الاخبار الشايعة وهي النبأ في غير الاحكام الشرعية لان الغالب ان الفاسق
يبتني عنه فلا يبقى في الاية دلالة على حجية خبر الواحد في الاحكام الشرعية واجيب بان ذلك ممنوع
مع ان شأن الشارع ليس الا بيان ما هو منوط بالاحكام الشرعية على ان ذلك تخصيص بالمورد
لان مورد الاية هو النبأ عن الارتداد وهو من الاحكام الشرعية فخروج الاحكام الشرعية تخصيص
بالمورد وهو غير جائز عند الاصوليين سلمنا الجواز فلا اقل من كونه مرجوحا فلا يصار اليه

اما مطلقا [illegible] او للعجز واما في خبر العادل ليس الا وجوبا شرطيا [illegible] التبين منه ايضا

السادس عشر انه لا ريب ان شرط حجية مفهوم الشرط والوصف ان لا يكونا واردين مورد الغالب
ولذا حكم بان مفهوم الشرط في قوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله لم يكن معتبرا
اي لا دلالة له على عدم وجوب السعي عند عدم النداء لان الغالب تحقق النداء لاجل الصلوة وكذا
الكلام في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم لان الغالب كون الربائب في الحجور فلا دلالة له على جواز
نكاح الربائب اذا لم تكن في الحجر بل هي محرمة مطلقا فالاية بالنسبة الى مفهومها الشرطي كالشرط في الاية
الاولى وبالنسبة الى مفهومها الوصفي كالوصف في الاية الثانية ضرورة ان الغالب في زمان ورود
الاية وبلاده كان الجزم بالاخبار [illegible] عدم الفاسقين واخبار العدول كثيرة [illegible]
لا سيما زمان صدور الاية لان غالب اهل ذلك الزمان كانوا من المنافقين الذين يقولون
بافواههم ما ليس في قلوبهم فلا عبرة بمفهومي الشرط والصفة في الاية لكونها فاقدة للشرط المذكور
الذي هو مناط حجية المفهومين [illegible] لان كثرة صدور الاخبار في الاعصار والامصار
من الفاسقين لا يوجب حمل الاية على ذلك نعم الذي هو المعتبر في ذلك هو زمان صدور الاية الشريفة
ولكن وجود كثرة المنافقين لا يستلزم لكون الاية واردة في مورد الغالب بل المناط صدور
الاخبار غالبا منهم وهذا في حيز المنع فاذا لم يعلم ذلك يجري الاية على مجراها الحقيقي وهو اعتبار
مفهومها لانه مقتضى ذاتها اذا لم يثبت المانع ويؤيد ذلك عدم لزوم الفحص عن المعارض بالنسبة
الى الحاضرين لان ذلك يدل على قلة اخبار الفاسقين فيهم وكذلك قوله [illegible] قد كثرت علي الكذابة
فانه يدل على قلة وجودها ابتداء ثم زادوا [illegible] الزيادة سببا لامره بان لا يقبلوا
الاخبار بمجرد سماعها بل يتثبتوا في الاخبار وح ايضا ليسوا اكثر بحيث يحمل ورود الاية على مورد الغالب
لو ادعى ورودها بعد صيرورة الفاسقين كثيرا فكيف لو وردت قبل ذلك فتأمل السابع عشر
ان الامر بالتثبت يجوز ان يكون من جهة كون النبأ منبعثا عنه لا القبول من دون تثبت
فيكون خبر العدل [illegible] بالطريق الاولى فلا يثبت بها المدعى واجيب بان ذلك خلاف الظاهر
جدا وهو جيد الثامن عشر ان الغالب يوم نزول الاية هو التمكن من تحصيل العلم فلعل المفهوم
مخصوص بالغالب وهو خبر العدل المفيد للعلم لعدم جواز العمل بغير العلم عند التمكن من العلم
وقد مر جوابه في الايراد الرابع واجيب ايضا بان المنطوق مختص بالخبر الغير العلمي الصادر من الفاسق
بشهادة الامر بالتبين فاختصاص المفهوم بالخبر العلمي غير مناسب للمفهوم لاشتراط اتحاد
المفهوم والمنطوق فيما سوى جهة الوصف والشرط وقيل ان الامر بالتبين دليل على عدم جواز
الاكتفاء بالخبر الغير العلمي ويشعر بانهم كانوا يكتفون بذلك فجاءت الاية بان ذلك غير مجد بل لا بد من
التبين والايضاح فيظهر من هنا ايراد اخر بان المعتبر هو العلم والامر بالتبين دليل على ذلك فتأمل

فتأمل من الجواب الاول لا يخفى

١٧١

التاسع عشر ان الاية مخالفة للاجماع لانها تدل على جواز العمل بخبر الواحد لكل عامل لانه مقتضى اطلاقها
ولو كان العامل غير صالح للعمل به والاجماع واقع على انحصار حجيته للمجتهد دون غيره والجواب لا
انا لا نسلم مخالفتها للاجماع لان مقتضى الاية جواز العمل بخبر الواحد لكل من له القدرة على فهم الاحكام
منه لقرينة عقلية بان القدرة شرط في جميع الموارد فاذا كان العامل بهذه الاوصاف يجوز له العمل
نعم فرق بين الازمنة فنقول في زمان الحضور كان اغلب الاصحاب بل جلهم قادرين على ذلك ولما
طال الزمان وجاء الغيبة صار امر الاخبار صعبا لاختلاف الاخبار من جهة اجتماع ما هو موافق
للتقية ومخالفها والدس فيها وكثرة المعارضات فالحصر فيهما [illegible] له في العلم ممارسة تامة
وله قوة قدسية لتميز الخبيث من الطيب [illegible] وقوع الاجماع على ذلك فهذا من جهة امر عارضي صار سببا
لانحصار الفهم في قليل من الاشخاص فمدلول الاية باق بحاله وهو جواز العمل بها باعتبار
لكل من له قدرة فهم مدلولها فالفرق في قلة مصداق ذلك وكثرته فلا تناقض في ذلك لانه يجمع
وثانيا ما اجاب بعضهم بان العام يجوز تخصيصه وهو حجة في الباقي مضافا الى ان جواز العمل يستلزم
معرفة العامل وكيفية فهم الكلام ودفع المعارض وذلك مخصوص بالمجتهد انتهى والظاهر انه اراد من
الجزء الاخير ما اجبنا به اولا وان لم يكن بذلك الوضوح العشرون ان الاية لو دلت لا دلت الا
على جواز العمل بالخبر ولو قبل الفحص عن المعارض ونحو ذلك وهو خلاف الاجماع فلا بد من التخصيص
بما بعد الفحص وهو غير التثبت فلا فرق بين المفهوم والمنطوق في اشتراط التثبت عند العمل
والمدعى عدم لزومه في خبر العادل واجيب بان الجهة مختلفة في التثبت والفحص لان التثبت
انما هو من جهة احتمال الكذب في نفس الخبر والفحص انما هو من جهة وجود المعارض الخارجي
من اجماع او خبر عدل او غيرهما فالفرق بين المفهوم والمنطوق واضح فلا يجري ما اورد وانما يرد
اذا كان العلة فيهما متحدة فقد عرفت اختلاف الجهتين والعلم والاجماع على لزوم الفحص عن المعارض
صار سببا لتخصيص المفهوم انتهى ملخصا وهو جيد والشاهد على ذلك عدم اختصاص الفحص
في خبر العادل بل هو عام بالنسبة الى خبر الفاسق بعد التثبت وهذا في غاية الوضوح والحادي والعشرون
ان الفقيه لا يسلم من دلالة مفهوم الاية على حجية خبر بلا واسطة لمنع انصرافها الى ما له الواسطة
او وسائط بل بالنسبة الى ما له الواسطة مشكوك بالتشكيك المضر الاجمالي فعلى هذا لا يثبت
به المدعى لان الكلام في الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة وهي كلها مع الواسطة والوسائط
فان قلت اذا اثبتنا حجية خبر بلا واسطة فيتم في ما له الواسطة بالاجماع المركب لعدم القول
بالفصل قلت اين الاجماع المركب فان قلت لا شك ان المنطوق يستفاد منه العموم ضرورة
ان التثبت اذا كان واجبا في خبر الفاسق الذي يكون بلا واسطة ففي ما له الواسطة واجب

بالاولوية وليس ثبوت العموم في المنطوق يثبت في المفهوم لانه تابع للمنطوق قلت لا نسلم ذلك بل
المسلم في المطابقة هو ما يستفاد من نفس المنطوق لا ما يثبت من الخارج ايضا والعموم في المنطوق
ليس مستفادا من حاق اللفظ بل ثبت من حكم العقل فلا يتم المدعى واجيب بمنع كون المتبادر
من الاية اعتبار خبر بلا واسطة بل المتبادر منها مطلق الخبر ثم سلمنا لا نسلم الفرق بينهما عند العرف
وان من ترك امر المولى اذا كان مع الواسطة بعد ان يأمره اعمل بخبر من يخبرك يوجب اللوم عند
العقلاء وليس ذلك الا من جهة ما ذكرنا من عدم الفرق بينهما عند العرف على ان منع الاجماع المركب
والتفصيل في تبعية المفهوم للمنطوق لا يخلو عن اشكال انتهى ملخصا ولكن لا اشكال في ثبوت الاجماع
المركب في المنطوق والمفهوم فاذا لم يثبت تبعية المفهوم للمنطوق مطلقا حتى فيما ثبت من الخارج
فيتم المطلب بالاجماع المركب في المفهوم وحده كما لا يخفى الثاني والعشرون ان المسلم دلالة الاية على
حجية خبر عدل لا معارض له واما معه فلا نسلم انصرافها اليه والحكم هو العرف لانهم اذا كانوا مأمورين
من قبل مواليهم على العمل بخبر العدل يتبادر الى اذهانهم ما هو سليم عن المعارض فاذن كانت
دلالة الاية على ما له معارض مشكلا فلا يثبت بها المدعى لان المقصود اثبات مطلق الخبر حجيته
بل كلها لم يكن سليما عن المعارض وهو ظ عند من كان له تتبع في اخبار الكتب الاربعة فان قلت
ما قلت في الايراد السابق بان المنطوق يتم بالنسبة الى ما له معارض بالاولوية او بالاجماع المركب
قلت نمنع الاجماع المركب والاولوية يثبت العموم في المنطوق بالامر الخارجي وتبعية المفهوم للمنطوق
فيما ثبت من الخارج محل المنع لما عرفت سابقا واجيب بما اجيب عن الايراد السابق وهو جيد
ايضا لان الاجماع المركب ثابت في المفهوم والمنطوق وان لم يثبت التبعية للمنطوق في ما ثبت من
الخارج فالاجماع المركب يتممه بل الاجماع هنا اظهر من سابقه كما لا يخفى الثالث والعشرون
انا سلمنا انصراف الاية الى خبر بلا معارض مع كونه مع الواسطة والى خبر مع المعارض وكونه بلا واسطة
ولكن لا نسلم ما اجتمع فيه الجهتين وهو ما كان له معارض مع كونه مع الواسطة وهذا القسم
الاخير محل البحث كما لا يخفى على المتتبع في الكتب الاربعة واجيب بمنع الانصراف الى ما ذكر مع ثبوته
عند العرف انصراف [illegible] الانصراف وهو جيد الرابع والعشرون ان مقتضى اطلاق منطوق
الاية الشريفة وجوب التبين في خبر عدل الذي كان فاسقا بناء على ان صدق المشتق لا يشترط
فيه بقاء المبدء فيكون منطوقه دليلا على بطلان حجية خبر الواحد واجيب بان المتبادر من الاطلاق
من كان فاسقا حين الاخبار لا سيما ينصرف اليه الاطلاق ولا ينافي هذا القول بعدم كون بقاء
المبدء شرطا في صدق المشتق مع طرو الضد الوجودي فلا يرد ذلك ويمكن الجواب عن القول
بعدم اشتراط صدق المشتق بقاء المبدء ايضا بان المنطوق على هذا يوجب التخصيص في المفهوم بان التبين

لازم في خبر عدل كان فاسقا ويلزم ذلك محذورين احدهما عدم صدق العادل على ما كان فاسقا
مع صدقه عليه اتفاقا فيقع التعارض بين المفهوم والمنطوق ولا شك ان الترجيح في تخصيص
المنطوق وان كان المفهوم اضعف دلالة من المنطوق الا ان صدق العادل على من
تلبس بالمبدء حالا محل وفاق وصدقه على من تلبس بالمبدء في الماضي محل خلاف فتحقق
المنطوق فيمن تلبس بالمبدء في الحال فيصير المفهوم ايضا كذلك وان كان فاسقا في الماضي فتم
وثانيهما لزوم تقديم ما وقع فيه الخلاف على ما اتفق عليه لانه على فرض التعميم في المنطوق حتى
يشمل ما تلبس بالمبدء في الماضي يلزم خروج العادل الذي هو عادل في الحال من افراد المفهوم
مع ان صدق المتفق عليه وفاق فلا وجه له فتامل وكيف كان فالعبرة بما هو المتبادر من ظاهر الاية
الخامس والعشرون ان التعليل بعدم ان تصيبوا انما يجري في الواقعة المذكورة وما هو من نوعها
لا في مطلق الخبر الذي كان المقصود اثباته واجيب عنه بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق
معرض لمثل هذه المفسدة العظمى لانه كان محتملا في جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين
بمثل هذه الواقعة وغيرها مع ان ذلك ايضا يبطل المطلق اذ مقتضيه نفي عدم التثبت في مثل
هذه الواقعة وغيرها بخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق انتهى على ان الاجماع المركب
يتم المقصود في المنطوق فيتم المفهوم في العموم ان قلنا بالتبعية مطلقا والا ففي المفهوم يتم المطلق
اما بالاجماع المركب او بالاولوية لان خبر العدل لم يجب التبين فيه في مثل هذه الواقعة مع شدة
الاهتمام بها ففي غيرها يثبت عدم وجوب التثبت بالطريق الاولى السادس والعشرون
ان العمل بمفهوم الاية لا يجوز في المورد لانه كما عرفت هو عدم قبول خبر الفاسق في الارتداد
ولا شك ان خبر العادل ايضا غير مسموع فيه واذا لم يعتبر في المورد مع انه اظهر افراد المفهوم فكيف
يعمل في غيره فينبغي ان يكون المراد من الفاسق اصلا او رجلا خاصا حتى ينتظم معنى الاية والتعبير بالفاسق
للتنبيه على فسق الوليد واجيب بان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا ينفي حجية المفهوم لامكان
التخصيص بمعنى اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير ح هو التعريف والعهد
فالعدول عنه يعني نوعا ذكر مثل اصل ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم
قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه اخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا
فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان خبره غير الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا الا بعد
التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة مطلقا واما في الردة مع انضمام الغير
ورد بان التخصيص المفهوم بغير المورد غير جائز لانه قبيح ركيك عند اهل اللسان كما لا يخفى على من كان
من اهل اللسان وانكار ذلك كما صدر عن بعض الاعيان من علمائنا ذلك محض استبعاد اذ لا يجوز

تخصيص العام

تخصيص العام ببعض افراد المورد او كلها واخراج ما عداه عنه فكذا لا يجوز تخصيصه ببعض افراد
غيره او كلها واخراج ما عداه عنه لا وجه له لانه مخالف للحس والعيان كما ان القول بان
المناسب ح هو التعريف والعهد كذلك لما ذكرنا سابقا من ان الغرض لعله الاشعار
لا التصريح وما ذكره من ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه
اخر لا يدفع المحذور الذي ذكرنا لان المورد في المنطوق هو اخبار الفاسق عن
الارتداد من حيث هو فاسق منضما ومنفردا فيكون المورد في المفهوم ايضا هو اخبار
العدل من حيث هو عدل منضما ومنفردا يعني ان المعتبر طبيعة العدل فاذا خصص بفرد
خاص وهو المنضم لصدق ارتفاع اليد عن المورد وهو اخبار العدل من حيث هو
وقد ذكرنا انه قبيح فتامل انتهى اقول ليس هذا ارتفاع اليد عن المورد بل نقول ان خبر
العدل من حيث هو مقبول مطلقا في مورد الاية وغير موردها ولكن ثبت من الخارج لقبول الخبر
شرائط منها كون الراوي ضابطا ومنها عدالته ومنها خلوه عن المعارض ومنها غير ذلك ومن
جملتها اشتراطه بالانضمام في مورد الاية فح لا يخرج عن اعتباره من حيث هو خبر عدل بل
ثبت له شرط من الخارج فمعنى الاية ح اقبلوا خبر الفاسق من حيث هو منضما ومنفردا
بعد التبين في كل مورد لكن جاء الدليل من الخارج بان مورد الاية مشروط بالانضمام
وغيره غير مشروط وكذلك خبر العدل من دون تثبت منضما ومنفردا ولكن جاء الدليل من
الخارج ان الانضمام شرط في مورد الاية وبعدم الانضمام يقبل في غيره فكان الدليل الخارجي
بيان لهذا الاجمال الناشئ من اطلاق الاية وهو القبول منضما ومنفردا فبيانه هو تخصيص
المنضم بمورد الاية وعدم الانضمام في غيره فتامل السابع والعشرون ان مفهوم الاية الشريفة
على فرض تمامية دلالته معارض بمنطوق الايات الناهية عن العمل بالظن والنسبة بينهما عموم من
وجه لان المفهوم في الاية يدل على عدم وجوب التبين في خبر العدل سواء افاد الظن او
افاد العلم والعمومات الناهية عن العمل بالظن تدل بمنطوقها على عدم جواز العمل بالظن
سواء استفاد من خبر العدل او غيره من الاسباب المفيدة للظن كالشهرة ونحوها فح
يجب تقديم العمومات الناهية عن العمل بالظن على مفهوم اية النبأ لان المنطوق اقوى
دلالة من المفهوم من حيث انه منطوق والمفهوم من حيث انه مفهوم ولانها موافقة للاصل
الاصيل الدال على حرمة العمل بالظن ولكونها اكثر عددا واجيب عنه بان بعد تسليم انصراف
اطلاق المفهوم الى الخبر العلمي وان النسبة بينهما عموم من وجه ان المفهوم وارد على العمومات
لفهم العرف ولا يشك في ذلك مشكك انتهى وهو حسن مع ان المفهوم اقل افرادا وهو من المرجحات

الثامن والعشرون ان المفهوم في الاية الشريفة معارض بمنطوق التعليل الحاكم بحرمة العمل
بالجهل الذي هو في مقابل العلم فيندرج فيه الظن والنسبة بينهما عموم من وجه لان المفهوم
خاص من جهة اختصاصه بخبر العدل وعام من جهة شموله لما كان من خبر العادل مفيدا
للعلم بل يشمل باطلاقه خبر المعصوم ع ايضا والتعليل خاص من جهة اختصاصه بخبر الفاسق
وعام من جهة شموله لخبر العدل اذا لم يفد القطع واذا كان النسبة بينهما كذلك فيجب تقديم
التعليل لكونه منطوقا وهو من حيث هو منطوق مقدم على المفهوم من حيث هو مفهوم فان قلت
نمنع كون المراد بالجهالة ما يقابل العلم بل المراد بها السفاهة فلا تعارض بينهما اصلا ومن
البين بيان ان العامل بخبر العدل المفيد للظن لا يعد سفيها قلت حمل الجهالة على السفاهة
مجاز لا يصار اليه الا بدليل وهو غير موجود في المقام وعلى اهل ع الاعلام فان قلت التعارض
انما يتحقق اذا كان معنى الجهالة هنا عدم العلم واما اذا كان بمعنى عدم الاعتقاد فلا تعارض
بينهما اصلا لان الظن لم يكن جهلا حتى يحصل التعارض بل يكون التعليل معاضدا للمفهوم
والظاهر ان المراد بها الاخير قلت اولا ان الجهل لغة بمعنى عدم العلم والظن داخل فيه جزما
وثانيا لو سلمنا ان المتبادر في العرف العام غير الظن فالكلام هنا يرجع الى تعارض العرف
واللغة والمقرر في مقامه ان اللغة مقدم ح سلمنا التساوي ولكن يصير الاية بسبب
الاحتمالين مجملة فلا يجوز التمسك بها واجيب عنه بان النسبة بينهما ليست عموم من وجه
بل تكون عموم مطلق لعدم انصراف اطلاق المفهوم الى خبر العادل المفيد للعلم واذا كان الامر
كذلك فيجب تقديم المفهوم بلا اشكال انتهى والانصراف لا يخلو عن اشكال لم يمكن اتمامه
بان يقال ان المنطوق لا يشمل خبر الفاسق اذا افاد العلم لامكان افادته العلم في بعض الاوقات
الا في موارد نادرة فيخرج ذلك عن المنطوق لانه لا معنى للتثبت ح ولا يجري العلة فيه فعلى هذا
يختص المفهوم ايضا بخبر العادل الغير المفيد للعلم للزوم تطابق المفهوم والمنطوق في العموم والخصوص
التاسع والعشرون ان الحكم معلق على الفاسق والعادل وهما اسمان لمن هو كذلك
في نفس الامر فيكون التثبت في خبر من يعلم فسقه واجبا بالاصالة وفي خبر من يحتمل ذلك
في حقه من باب المقدمة حذرا عن كونه فاسقا في نفس الامر فينحصر القبول في خبر من لا يحتمل
في حقه الفسق وهو المعصوم ع وهذا مما لا خلاف فيه ولا دخل له بالمدعى وهو حجية الاخبار التي
بايدينا وهي بتمامها واصلة الينا من غير المعصوم ع واجيب عنه بان الالفاظ وان كانت اسامي
للمعاني النفس الامرية الا انها عند كونها متعلقات للتكاليف الشرعية تحمل على المعاني المعلومة
حذرا عن لزوم التكليف بغير المقدور هنا فالحاصل ان من علم عدالته بالطرق المذكورة الكاشفة عن الواقع

على وجه القطع

على وجه القطع ايضا ممن يحتمل الفسق في حقه الذي وهو عجيب الا ان الوجه الاخير لا يخلو عن
تامل لانه ان اراد من القطع القطع العقلي الذي لا يحتمل خلافه عقلا فهو في حيز المنع بل لا يمكن
لم يرد الا ان يقيم الدليل الشرعي عليه كما في حق المعصوم ع فان العقل ح يحكم بان ذلك لا يجعل
لان الشارع عالم بالسرائر كيف ما كان ومع اخباره بالسريرة لا يمكن التخلف عنه وان اراد القطع
العادي الذي هو مناط احكام الشرع فلو سلم الا انه يرجع الى الوجه الاول لا يخفى فتامل
الثلاثون ان التمسك بالاية الشريفة لا يجدي بحال المستدل ولا يثبت بها مدعاه
لان المدعى هو وجوب العمل بخبر الواحد عينا بحيث يكون تاركه اثما ولا ريب ان المفهوم لا يدل على
ذلك لان غاية ما يستفاد من المفهوم نفي لزوم التبين في خبر العدل الواحد جواز
العمل به لا وجوبه وظاهر ايضا ان المتبادر من الجواز هو الجواز بالمعنى الاخص فان قلت
تم المدعى بعدم القائل بالفصل اذ كل من قال بالجواز قال بالوجوب قلت فعلى هذا يلزم
عليك ارتكاب خلاف الاصل من جهتين الاولى التجوز في لفظ الجواز بحمله على الوجوب
والثاني ارتكاب تخصيص الاكثر فان المفهوم من المفهوم على هذا التقدير وجوب العمل بخبر
الاحاد في كل مورد الا في الامور الخارجية التي يكون اكثر من موارد الاحكام الشرعية بمراتب
شتى ضرورة ان العمل بالظن في الامور الخارجية غير واجب اتفاقا بخلاف ما ذهبنا اليه فانه
لا يستلزم خلاف الاصل الا من جهة واحدة وهي التخصيص مع كونه اقل لان المراد من المفهوم
على ما ذكرنا جواز العمل باخبار الاحاد في كل مورد الا في الاحكام ولا شك انه اذا دار
الامر بين تخصيص الاقل وبين التجوز وتخصيص الاكثر معا فالذهاب الى الاول اولى
ويمكن دفعه بوجوه الاول ما يحكى استفادته من كلام بعضهم وهو ان يحمل الجواز على الجواز
بالمعنى الاعم الشامل للجواز بالمعنى الاخص والوجوب فيثبت حينئذ جواز العمل بخبر الواحد بالنسبة
الى الموارد كلها بمقتضى المفهوم ثم يثبت فصل كل مورد من الوجوب في موارد الشرع والجواز
بالمعنى الاخص في الامور الخارجية بالدليل الخارجي من الاجماع ونحوه الثاني ما افاده بعض
سادة المعاصرين وهو ان في المقام لا يلزم الا ارتكاب خلاف اصل واحد وهو حمل الجواز
على الوجوب لان الاية لا تنصرف الى الامور الخارجية قطعا فلا تخصيص اصلا فبعد تسليم
دلالة الاية على الجواز وعدم القائل بالفصل لا بد من ارتكاب هذا المجاز فلا اعتراض على المستدل
لان الاجماع قرينة على المجاز فلا بد من المصير اليه الثالث انه لا مجاز اصلا لان المنطوق هو
وجوب التبين في خبر الفاسق ومقتضاه عدم جواز العمل بخبره بدون التبين بمعنى حرمة العمل به
ونفي الجواز بالمعنى الاعم ومفهومه لا بد ان يكون مطابقا له فيفيد المفهوم جواز العمل بخبر العادل بدون

لا المنطوق
التبين بالمعنى الاعم
ان بالجواز بالمعنى الاعم عند علمائنا
حكم تعبد الطائفة بشيء هذا الجواز
ونقتضي المفهوم فالاجماع المركب
مع جانبه حسنة لكون الجواب
فرائنه الوجوب فلا مجاز ح
حمل فتدبر

الواحد والثلاثون ان الاية الشريفة لاتنهض بالدلالة على حجية خبر العدل الا بعد ضم المقدمة القائلة
بان العادل لايجوز ان يكون اسوء حالا من الفاسق اذ مع قطع النظر عن هذه المقدمة لا دلالة
للاية الشريفة على ذلك بشيء من الدلالات الثلثة اللفظية جدا ومن الظاهر ان مرجع المقدمة المذكورة
الى قاعدة القياس بالطريق الاولى الغير المستفاد من الخطاب كما في لاتقل لهما اف ومن الظاهر
ان هذا القسم من القياس لايكون حجة وان افاد الظن الاعلى فضلا عن اصالة حجية كل ظن
لعدم دليل قاطع من الادلة الاربعة على حجيته اما الكتاب فظ اذ ليس فيه ما يقتضي حجيته
من قاطع او ظاهر بل مقتضى عموم ما دل على حرمة العمل بالظن منه المنع منه واما السنة فكذلك
اذ ليس فيها قاطع يقتضي حجيته ذلك نعم ربما يستفاد من بعض الاخبار حجيته ولكنه من الاحاد
فلا يصلح للحجية لانها اول الكلام مع معارضته بالعمومات من السنة المانعة من العمل بغير
العلم ومن العمل بالقياس مطلقا ومن خصوص هذا القياس واما الاجماع فلا اختلاف الامامية
في حجية القياس المفروض ومع الاختلاف المذكور يبعد الاطلاع على الاجماع واما العقل
فلانه لم يوجد من قواعده القطعية ما يقتضي حجية المفروض بخصوصه كما لايخفى ولا يجوز الخصم
المدعي للظنون المخصوصة الاعتماد على الاية الشريفة في اثبات حجية خبر العدل والجواب عنه
اولا ان عدم دلالة الاية الشريفة الا بعد ضم المقدمة المذكورة في محل المنع بل مقتضى فهم
العرف عدم قبول خبر الفاسق الا بعد التبين وقبول خبر العادل من دون تبين ولا يفهمون
فرقا بين خبر الفاسق والعادل في جواز العمل به الا ان خبر الفاسق مشروط بالتبين
ويفهمون ذلك من نفس الاية من دون مقدمة خارجية وفهم العرف في المقامات من اقوى
الادلة والامارات على دلالة الاية الشريفة على ذلك من دون ملاحظة مقدمة خارجية فتامل
وثانيا سلمنا عدم دلالتها بضميمة المقدمة الخارجية ولكن لانم كونها ظنية بل العقل قاطع بعدم
التسوية بين العدل والفاسق وانه ليس اسوء حالا من الفاسق وقد تامل العقل في ذلك
ويعلن كونها قطعية لاخلاف في حجيته مثل ذلك فالاجماع قائم على اعتبار هذه المقدمة
والعقل ساطع بحجيتها كما لايخفى ولا يبعد ادعاء استفادة هذه المقدمة من الكتاب من قوله
هل يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فتدبر الثاني والثلاثون انه لايخلو اما ان تدل
هذه الاية على اعتبار الاخبار المخصصة لعمومات الكتاب والمقيدة لاطلاقاتها ام لا وعلى الاول
يلزم تعارض هذه الاية مع الايات العامة المخصصة باخبار الاحاد والمطلقة المقيدة بها
لا وجه لتقديم هذه الاية على تلك العمومات والاطلاقات لان النسبة بين هذه وبين تلك

ويعد انقام هذه المقدمة
القطعية الى دلالة مفهوم الاية
يعلم وجوب التبين في خبر العادل
يتم المطلوب وهو قبول خبره بلا تبين
١٢

عموم من وجه

عموم من وجه بيان ذلك ان قوله تعالى حرمت عليكم الميتة يدل على حرمة كل ميتة سواء كانت
ميتة ما دل خبر واحد على اباحته ام لا واية النبأ تدل على اعتبار نبأ غير الفاسق في اباحة
الميتة كان او في غيرها ويجئ بنظيره وجه كون النسبة بين هذه الاية وبين سائر الايات عموما
من وجه واذا كانت النسبة كك فلا وجه لترجيح احديهما على الاخرى وعلى الثاني يلزم
عدم اعتبار معظم الاخبار ولايبقى تحت الاية الا اقل قليل يستلزم الاختصار عليه في اثبات
الاحكام وتبيين الدين الخروج عن شريعة سيد المرسلين والجواب عنه بوجوه الاول ما اشار
اليه بعض سادة المعاصرين بانا نختار الشق الاول ونقول لاباس بتقديم اية النبأ والاخبار
عليهما اما لترجيح الدليلين او تخصيص الاكثر لو قدمت العمومات والمطلقات لان الكثير من الاخبار
اما مخصصة لعمومات الايات او مقيدة لاطلاقاتها الثاني ان الجواب الاول انما هو مبني على
ما ذكرت من كون اكثر الاخبار مخصصات او مقيدات واما لو منعت وادعيت ان المخصصات
اما مساوية او اقل فليس محل التعارض بينها وبين العمومات متفقا على هذا لان الجمع بينهما وعدم
هذا النقل منهما معا مما يلزم تعارض الدليلين والرجوع الى المرجحات الخارجية ويعين تقديم العمومات
والمطلقات من جهة الاعتضاد بالقرائن الخارجية او نحو ذلك لا يلزم عدم حجية اية النبأ ولا
ذلك مقتضى قاعدة التعارض وما كان حجة عند عدم التعارض لا حجة عند التعارض
وتقديم احد المتعارضين على الاخر من جهة دلالة الدليل لا يوجب عدم حجية المتقدم عليه
في حد ذاته والثالث انا نمنع التعارض بين هذه الايات وتلك الايات بل لان مدلول قوله
حرمت عليكم الميتة حرمة الميتة لا عدم حجية الاخبار ومدلول اية النبأ حجية الاخبار لا اباحة
الميتة نعم يلزم من حجية الاخبار حجية ما فيها من المخصص والمقيد لتلك العمومات وعلى مثل
ذلك من التعارض محل المنع فالتعارض بين تلك العمومات والمطلقات مع لازم مدلول اية
النبأ لا انفسها وعلى هذا يرجع المسئلة الى القول بجواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد وعدمه
فان قلنا بالجواز يلزم تقديم مدلول اية النبأ وان قلنا بعدم الجواز يلزم تخصيصه ولا يلزم
منه عدم حجيته لان العام المخصص حجة في الباقي نعم انما يلزم منه تخصيص الاكثر في افراد العام لو
يوجب القول بجواز تخصيص الكتاب بالاخبار الاحاد حتى لا يلزم ذلك وهذا لا يوجب سقوط حجية
اية النبأ ومنه جدا على انا نقول ان تعين حجية الاخبار وعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ايضا
لا يلزم عدم حجية تلك الاخبار لان ما كان حجة عند عدم التعارض حجة عند التعارض الا ان
الدليل قام على تقديم احد الدليلين على الاخر فلا يسقط عن الحجية في نفسه لانا لو فرضنا وجود دليل

قاطع على حجية ما نحن فيه على ذلك الاخبار
يبقى ذلك المرجوح حجيته في مورده
منه ٢٢٢

الثالث والثلاثون ان الاية لاتكون حجة على من انكر حجية المفهوم راسا كالسيد المرتضى
واجيب بان الدليل يثبت لا اثباتي وبعبارة اخرى سكوتي لا اسكاتي انتهى وهو حسن
الرابع والثلاثون منع الحصر في وجوب القبول والرد في خبر العادل ليلزم منه اما ثبوت
المطلوب او كونه اسوء حالا من الفاسق اذ انتفاء وجوب التثبت عنه يلائم ثبوت الاحل الوجهين
اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت وفيه انه خارج
عن مقتضى الاجماع لان الاجماع المركب قائم على عدم الفصل بين القول بالجواز والقول بالوجوب
لان كل من قال بجواز العمل بقول العدل قال بوجوبه نعم هذا الوجوب ثابت من المقدمة الخارجية
لا من نفس الاية ولكن المستدل ايضا لم يدع استفادته من الاية بل قال فاذا انتفى العدل
لم يجب التثبت لانتفاء علته وحينئذ تعين ذلك فاما ان يجب الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق
وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب والظاهر منه ارادة استفادة وجوب القبول من الاية بل
يمكن ان يكون مقصوده من اتيانه بلفظ الوجوب ان الوجوب لا يتفق عليه بعد ثبوت جواز
القبول من الاية وكيف كان لا يوجب هذا الايراد خللا في الاستدلال كما لايخفى على المنصف
الخامس والثلاثون ان مفهوم الاية معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع
اقتضاء ما ذكرتموه من الدليل قبوله والجواب عنه اولا ان الاسماء موضوعة للامور النفس الامرية
ولما كان التثبت لازما فيمن هو فاسق في نفس الامر والمجهول ايضا يحتمل الفسق في نفس الامر
فحكم بوجوب التثبت في خبره من باب المقدمة ولابنا في ذلك بما ذكرنا سابقا من انصراف
الاحكام الى الامور المعلومة والا لزم التكليف بما فوق القدرة لان المدار على المحذور اللازم
منه لامطلقا والتثبت في خبر المجهول لاحتمال فسقه في الواقع لا يلزم منه محذور وهو امر مقدور
وثانيا سلمنا الانصراف الى المعلومات مطلقا ولكن المجهول خرج عما ذكرنا من يجب قبول خبره
بلا تثبت بالاجماع من القائلين بحجية الخبر وغيرهم ولو وجد نادر من القائلين فلا يقدح في الاجماع
والعام المخصص حجة في الباقي السادس والثلاثون ان الاستدلال بحجية خبر الواحد بالاية
تعين لانه بمفهوم المخالفة وهو ضعيف وفيه ان ضعفه انما هو بالنسبة الى المنطوق وهو حين
عند التعارض بينهما واما بعد العقل بحجية المفهوم فهو دليل يثبت المدعى وان كان ضعيفا
بالنسبة الى دليل اخر ولا دليل على لزوم استواء الادلة في القوة والضعف ولا ابين
دليل يجوز الاستدلال به الا ما دل من الادلة التي اقوى من كل دليل مع الاستواء بين هذه
الادلة القوية وفساد ادعاء مثل ذلك غني عن البيان فالمناط هو اقامة الدليل على الحجية

يعين منهم وعلى ما حاله
الى ادلته

السابع والثلاثون

السابع والثلاثون ان ذلك الاستدلال انما يتم على مذهب من يقول بان الظنون الكتابية
من الظنون الخاصة المطلقة واما الاستدلال بالكتاب على حجية الخبر من باب الظن مستلزم للدور
ان ثبت حجية الكتاب ايضا بالخبر والا فالتسلسل فلا بد من الانتهاء الى ظن خاص وعلى فرض عدم
الدور والتسلسل لايكون على هذا المذهب الخبر من الظنون الخاصة لعدم الدليل الشرعي الخاص
على حجيته ان ثبتت اعتباره من الشرع والجواب عنه وعاية الظهور لان الدليل لا يلزم ان
يكون مطابقا لجميع الاراء والا لم يتم دليل الا نادرا بل غايته التسليم عند الخصم والمستدل
بل يكفي كونه مختارا عند المستدل لاثبات الحق بينه وبين الله او مختار الخصم ان كان المراد
الزامه به مع ان المختار عندنا وعند المورد حجية ظواهر الكتاب من باب الظن الخاص كما مضى
ثم انه قد حكى عن بعض اجلة الافاضل انه لما راى ان التمسك بالاية على وجوب التبين في خبر
العادل لا يخلو عن اشكال قال والحق ان خبر العادل لا يجب التبين فيه اما بناء على ان للاية مفهوما
واما بناء على انه لم يكن لها مفهوم فلوجوه الاول ان بناء العرف في معاملاتهم ومشاوراتهم على عدم
التبين لان التفتيش مستلزم للعسر والحرج المنفيان في الشريعة واذا ثبت هذا في الجملة فنتم
في الباقي بالاجماع المركب خرج منه اخبار الفساق بالاية وبقي الباقي تحته وضعفه في غاية الوضوح
اما اولا فلما ذكره بعضهم ان المشاهد من بناء العرف على خلافه جدا سلمنا ذلك لكن نقول
بناء العرف لايكون حجة الا اذا حصل منه القطع برضاء الشارع وحصول القطع به في المقام
ممنوع انتهى وفيه نظر اما اولا فلان انكار بناء العرف على الاطلاق يكذبه الوجدان لانا نرى كثيرا
يعتمدون على الاخبار من دون تفتيش بل اذا كان المخبر ثقة ايضا واما ثانيا فلانه لو
تسلمت بناء العرف على ذلك فلا شك انه كاشف عن تقرير المعصوم لان كون ذلك
عادتهم مستمرة من دون تغيير لا تامل فيه واذا كان كك فثبت بناؤهم عليه في زمان
المعصوم ولما يتفرع على ذلك امور عظيمة ومفاسد شديدة ويبينون الاثار شرعيتهم
على طريقتهم فنراهم عام البلوى مثل الحاجب لا بد للمعصوم ردعهم عن ذلك لو كان
على خلاف طريقة الشريعة ولو ردعهم عن ذلك لنقل لشدة الحاجة اليه نقله الينا ومع
عدمه فيكشف عن تقريره عم والظاهر ان كون مطلق بناء العرف فيما لم يدخله الشرع كاشف
عن التقرير محل اعتماد جماعة بل الظاهر عدم ظهور خلاف في ذلك واما ما يدخله في الشرع فقل عرفته
واما ثالثا فلان بناء العرف مطلقا على عدم التفتيش محل المنع لانهم يسامحون في امور عرفية
واما ما لم اهتمام ويحصل لاحتمال المفسدة فبناؤهم على الاخذ بما هو اوثق بالاحتياط ولا شك
بناءهم في الامور الشرعية جارية على مجرى الثاني فمع اختلاف بنائهم بل اطباق بنائهم على الاحتياط

في الامور المهملة لا عكس اذ عادتهم جرت على طريقتهم على الاخذ بالاخبار بلا تبين نعم الا ان غالب
الامور الدنيوية لا اعتناء بها عندهم فلا تجري عادتهم على التبين يوهم الا انهم على ذلك مطلقا
ولكن بعد ما لاشك بنظر حقيقة ما ذكرنا واما انا فلا نمنع ان التبين مستلزم للفحص والجرح كيف
بل حتى ذلك مع انهم يقولون بلزوم الفحص عن المعارض في جميع الادلة مع انه اكثر موردا من
الاخبار لان الاخبار جملة وعن هاتين الادلة الثلثة من الادلة الشرعية والفحص عن المعارض
ايضا نوع من التثبت والفرق ليس الا ان التبين في نفس الخبر من حيث الصدق والكذب
والفحص تبين عن المعارض من المخصص والمقيد ونحوهما من الامور الخارجة العارضة لها
فلو كان التبين يوجب الفحص والجرح وبدفع لزومه لذلك للزم الحكم بعدم لزوم الفحص عن المعارض
ايضا لعدم الفرق بينهما من هذه الجهة مع انهم اجمعوا على لزومه فلو كان الفحص والجرح من جهة
كثرة الاخبار فالادلة الاربعة اكثر موردا وان كان في نفسه يوجب الفحص والجرح نمنع انه يجري في
الفحص عن المعارض فمن يلزم في خبر الفاسق ايضا والقاعدة عقلية وشرعية من مقتضى ننزل
الثاني انه قد دلت الاخبار على حرمة التجسس والتفتيش في امر المؤمنين والنسبة بينها
وبين اية النبأ عموم وخصوص مطلق فنخصصها بهذه الاية لكونها خاصا ونقول بوجوب
الفحص في خبر الفاسق ونحكم بعدم الوجوب في خبر العادل بمقتضى الايات والاخبار التي ذكرنا
او لا ان التبين في الاخبار ليس تفتيشا في حال المؤمنين لان المقصود من التفتيش في
حال الخبر لا حال الرجل واختلاف الجهة والحيثية يبين عدم صدق ذلك تفتيشا في امر المؤمنين
وثانيا سلمنا انه تفتيش في امر المؤمنين ولكن نرد حقق لا يعرف الايات والاخبار الناهية
الى مثل ذلك بل المتبادر منها التفتيش فيما هو المقصود فيه هتك حرمتهم وعرضهم لا ما هو
المقصود منه العمل بقولهم في الامور التكليفية والفرق واضح جدا لا يحتاج الى البيان
الثالث ان بناء العرف قبل نزول الاية اما على وجوب التبين في اخبار الاحاد او على عدم وجوبه
فعلى الاول لتخصيص وجوب التبين بخبر الفاسق لغو وتحصيل الحاصل وعلى الثاني فيثبت المطلوب
كما لا يخفى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره بعضهم بانا نختار الشق الاول ونقول تخصيص وجوب
التبين بخبر الفاسق يمكن ان يكون من جهة الاشعار الى زيادة الاهتمام في لزوم التبين
في خبره وصدور مثل ذلك في العرف غير عزيز ثم مثل لذلك بانهم يبالغون في خبر الفاسق
مع انهم ان طلبوا التبين في كل خبر لا يعمل في العرف ذلك الا مع علوا قطعا بل يحمل ذلك على ما ذكر
في لزوم التبين وثانيا ما ذكره ايضا انه يمكن ان يكون بناؤهم على وجوب التبين الظني في خبر الاحاد
مطلقا فالاية وردت على ان مثل هذا التبين لا يكفي في خبر الفاسق بل لا بد ان يبلغ حد القطع و
للعلم

الفحص

١٨١

ظهران منع بناء العرف ايضا
له وجه من حيث الكلية ووجه
عدم كونه كاشفا عن المعقول
ايضا يظهر من ذلك فتدبر

١٨٣

الفحص للعلة المذكورة وقوله فتبينوا اقوى شاهد على ان المراد بالتبين هو التبين القطعي اذ
المتبادر منه ذلك مضافا الى التصريح جمع كثير من المحققين فان لفظ البيان حقيقة في العلم دون
الظن ان التبين مشتق منه ولا اصل الابدي المشتق منه موارد مبدء الاشتقاق انتهى
وفيه نظر لانه خلاف الظاهر ولا يخفى بعده وان كان التبين حقيقة في العلم ولكن المراد ههنا
احتمله احتمال عن ظاهر كما لا يخفى وثالثا انا نمنع الشقين ونقول احتمال كون بنائهم على التبين
في بعض الاخبار دون بعض كما اشرنا اليه في الجواب الاول فليس لهم طريقة مقررة
وقاعدة كلية في العمل بالتبين في خبر الفاسق دون العادل ويحتمل التفصيل بحيث
بانه كان بناء بعضهم على التبين دون بعض كما ترى بالعيان ان احوال الناس في ذلك
مختلفة فبعضهم يقبلون اكثر الاخبار بل جميعها من دون تثبت ويتبعون خبر كل ناعق
وبعضهم لا يقبلون الا بعد الفحص والتثبت بل ربما كان يفرطون في ذلك لغاية احتياطهم
فلذلك وردت الاية بالتفصيل بين خبر الفاسق وغيره ورابعا لو سلمنا الشق الثاني
لا نمنع انه لو كان بناء العرف في امور عاداتهم ومعاشراتهم على عدم التبين لا يلزم جري عادتهم
في الامور الشرعية على ذلك لانهم بعد ورود الشريعة ومعرفتهم ان الحل والحرمة حكم وعرفوا ان
مخالفة الاحكام الشرعية لما هو طريقهم وجرى عليه عادتهم في كثير من الموارد ربما كانوا لا يتوقفون
في الامور الشرعية حتى يرد فيه حكم من الشارع فعلى هذا لا طريق لهم في الاخبار المتعلقة بالاحكام
الشرعية فوردت الاية بوجوب التبين في خبر الفاسق المقتضي لعدم وجوب التبين في
خبر العادل بالكلام بل لا لم يعملوا على ذلك فكان في ذلك تقرير لهم بجري عادتهم من عدم التبين
في الاخبار في غير الاحكام بالنسبة الى الاحكام فبذلك يخرجهم من الحيرة في وجوب التبين وعدمه في
الاحكام الشرعية وما ذكرنا لا خفاء فيه واذا تاملت تجد لذلك شواهد كثيرة في موارد عديدة
وقد ظهر لك من ذكر وجه دلالة الاية الشريفة وما اورد عليها من الايرادات المذكورة واجوبتها
انه لا يبعد اتمام المطلوب بها لعدم وجود ايراد موجه بين هذه الايرادات والظاهر عدم وجود
ايراد اخر سوى ما ذكرنا ولو وجد لكان اضعف مما ذكرنا لان بناء المورودين ذكر اقوى الاعتراض
في مقام الرد على ما استدل على مخالفة ارائهم ولكن اتمام الاية بعد دفع هذه الايرادات
موقوف على حجية اصل المفهوم والظاهر عدم تمامية مفهوم الشرط في الاية الشريفة واما مفهوم
الوصف فحجيته ان كان تاما الا انه موقوف على حجية مفهوم الوصف والظاهر انه حجة كما عليه بناء
العرف كما اذا قيل هل السادة في بلادكم كثير فاذا قيل سادة الحسيني كثير واذا سئل ان الحنطة في بلد
كثير جدا فاذا قيل حنطة الاحمر كثير يفهم عرفا ان السيد غير الحسيني قليل وكذلك حنطة الابيض والتحقيق في ذلك مقام اخر مذكور

الثاني من الادلة
اية النفر

ومنها قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والتقريب ان خبر الطائفة حين احاد التفقه
يشمل اخذ الرواية وتحصيل معرفتها وحيث السامعين واجب بانذارهم فوجب العمل بخبر
الخبر الواحد المنذر وبه معللا ومركا ويتم في الاحكام الثلثة الباقية بعدم القول بالفصل
بل في الاستحباب مما الكراهة بالاولوية شرعية للاخبار الدالة على التسامح في ادلة السنن وفي
الاباحة بالاولوية عقلية واحضر وقد ذكروا لوجه دلالتها على الوجوب بطرق متعددة والحاد
مختلفة منها ان لولا للتحضيض الدال على طلب النفر للتفقه والانذار بل على وجوبهما
وجوبا كفائيا ووجوب الانذار يعني وجوب الحذر بعيد جدا فان قلت لا تعين في عدم وجوب
الحذر مع وجوب الانذار كما انه يجب على كل واحد من الشاهدين ان يشهد ولا يجب على الحاكم
ان يحكم قلنا كلا ان فائدة الانذار هي الحذر كذلك فائدة الشهادة ثبوت الحق لا حكم الحاكم
ولا شك انه يترتب على الشهادة فكذلك يجب ترتب الحذر على الانذار انتهى وفي كليهما نظر
لان محض ثبوت الحق عند الحاكم من دون حكمه لا يثمر فائدة لان المقصود وصول الحق الى صاحبه
فاذا لم يجب حكمه فيبقى خاليا عن الفائدة كما ان الحذر بدون العمل عقيبها لا فائدة فيه لان
المقصود اتيان ما يشتمل على الحكم واما السؤال ففيه منع عدم وجوب حكم الحاكم لان الواجب عليه
ان يحكم لوصول الحق الى صاحبه ولا يجوز تعطيل الاحكام فاذا علم وجوب حكم الحاكم علم حصول الفائدة
وكذلك فيما نحن يجب العمل عقيبها ما اخبر به من الحكم الا انذار فتدبر ومنها وهو المنسوب
الى المشهور ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب
مجازاتها مطلق الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب واورد عليه بانه ان جعل
صفة للامر فلا يتم المطلوب فان ظهور الامر في الوجوب لا يقتضي ظهور مطلق الطلب ... وان جعل
صفة للطلب فنمنع ظهور الطلب في الوجوب سيما مع كون الطلب لا استحبابا ... ان قوله
حين دون التحذير بشهادة العرف واللغة فلا يحمل على استحباب التحذير ومنها انه لو لا يجب العمل
بخبر الواحد لما يجب الانذار على المخبر فتم ومنها ان الانذار اذا كان واجبا فالعقل يحكم بان
الغرض حصول الاثر معلوم بينة انه يجب العمل بخبر الواحد ولكن لا يفهم ذلك الوجوب الا من العقل لا ان
الشارع حكم بذلك ولا ان العقل يكشف عن حكم الشارع بذلك بل العقل بنفسه يحكم بانه اذا كان
الانذار واجبا كان استماع الانذار والتوقف عنه محبوب ومنها ان الاية ان دلت الا على الطلب اللفظي
على جواز الحذر ولم يحكم بوجوبه ولكن الاجماع المركب يحكم بالوجوب لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب
ومنها ان الحذر مجازا انها مطلق الطلب ويحمل على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه
فانه ان

١٨٤

فانه ان حصل المقتضي له يجب والا فلا يحسن وورد بان ندب الحذر لا معنى له الا اذا كان المقتضي موجودا
فعلا اوظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس
فانه حصول البرص وقد يرشد فيه برجوع الادراك ان مثل هذا الخطاب صار في العرف حقيقة في الوجوب
كما ان قولك لحضوري تحذر ولعله يرقان صار حقيقة في العقد بين الثاني انه لا معنى لاستحباب الحذر هنا
بمعنى ان يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل بقول المنذر فانه فلا يكون خبر الواحد حجة لا
على الوجوب ولا بمعنى الاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يستحب ان يعمل بهذا الاخبر
وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الواحد الطائفة اذا حصل منه
القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل
الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على
معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب
التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد اخر سوى العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما
تعيين مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كلية فيبقى ان المكلف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل
بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى
خبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الادعاء بثبوت الحكم
وعدم ثبوته ولكن يستحب الادعاء بثبوت الحكم واما ما يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل ان
يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص في مقابل الخبر
الخاص مثلا فيرجع ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته
مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي التقديرين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يقال
ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين المختلفين في الراي والى الخبرين المتعارضين المتساويين
من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد الطريقة
العملية في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا نعلم في هاتين الصورتين كون
خصوص احدهما الحكم من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن تمام يتعين ولا سبيل الى العمل
فرخص لنا الشارع في الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك ثم رجع الكلام
السابق بان هذا انشاء الحكم الاول لا الاحكام الاضطرارية الى ان قال وهذا التخيير لا يتصور بين جواز العمل
بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من المسائل الاصولية
المبحوث عنها والثاني يمكن ان يستدل عليه بان الخلاف المستفاد من الاية على ما بني عليه الجواب الاول
انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح

اذا انقطع النقل عن ذلك لنبانا عن الوجوب مثلا نعني ان ما عارضه خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما
لكن يستحب احتياطا العمل بخبر الواحد لا بمعنى التخيير في العمل بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه
وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب كما توهم فهذا اخراج للحذر عن مدلوله
الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم
حصول الرافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض
حتى يستلزم التخيير او ترجيح احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل
لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة الثالث ان الانذار اما بالمنع عن الترك
كما في الواجبات او بالمنع عن الفعل كما في المحرمات والذي يقتضي الحذر انما هو العقاب والحرمة
فان ثبت التكليف فيهما كان الحذر واجبا وان لم يكن مستحسنا اذ كلما لم يثبت فيه التكليف
لا عقاب على تركه قطعا فلا يقتضي الحذر قطعا فلا معنى لحسنه بل نقول ان كان يحتمل الوجوب
او الحرمة يحتمل العقاب والحذر لكان الاتيان بالاول واجبا وبالثاني حراما فان دفع الضرر المحتمل
واجب عقلا ومنها انه لما امتنع ارادة المعنى الحقيقي من كلمة لعل وهو الترجي لاستحالته على
الله تعالى سبحانه وجب حمله على اقرب المجازات وهو الوجوب فان المترجي للشيء طالب له فاذا
كان ذلك الشيء واجبا كان الترجي فيه اشد كما اذا كان مستحبا يحمل الترجي فيه فاذا لم يمكن حمله
على معناه الحقيقي فحمله على الوجوب اقرب من حمله على الاستحباب وانه هذه الكلمة في اكثر القرآن
محمولة على الوجوب وورد في القرآن عن الامام ع تفسيره بالوجوب فتامل ولكن حمل كلمة
لعل على الوجوب انما يحتاج اليه اذا لم يقبل الوجوب من غيرها واما بناء على افادة الوجوب من
غيرها للجملة بكون الانذار واجبا والحذر غاية له ولا معنى لوجوب الانذار من دون وجوب
الحذر فلا حاجة الى حملها على الوجوب بل هو مجرد كونه غاية للانذار ووجه ذكره كما ذكره
غير واحد اما اجمالا او تفصيلا واما اجمالا فلعلها ان الحذر لما كان حاصلا مرة ولم يحصل اخرى
باختلاف الانذارات بالقطع والظن او المخبر بالصدق والكذب او المستمعين
باطاعته وعدمها فشبه تلك الحالات بالترجي لان المترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعير
كلمة لعل لذلك استعارة تبعية كما في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا [illegible] هذا
كان ذكر الترجي هنا بيانا للواقع بانه قد يحصل وقد لا يحصل كالمترجي فانه يحتمل للاحتمالين ولم
ربما يحتمل كونه حكاية عن حال المنذرين فانهم يترجون لحصول الحذر وهذا الحمل اى
حمل كلمة لعل على ما ذكرنا انما هو جار في غير ما يثبت الوجوب من حمل كلمة لعل على الطلب
الايجابي المستلزم للمجازية وان كان هذا الحمل ايضا مستلزما للمجازية الا انه اقرب المجازات كما لا يخفى

العثور بالفحص سطلع لذن (التوبة)

بل ربما

بل ربما يقال انه لا حاجة الى التجوز فيها اصلا بل لو صدر ذلك الكلام من جاهل غافل لدل على اللزوم عنده
باصل الوجوبين ان علمنا منه اما الوجوب واما الطلب ولا فالوجه الاول موجود وهو بيان الواقع كما مضى
فاخراج كلمة لعل عن معناه الحقيقي ليس من جهة تمامية الاستدلال بل لعدم تصوره في حقه تعالى
ثم قد يتفرع على ذلك ايرادات على من ادعى عدم امكان حملها على المعنى الحقيقي وحمله على وجوب الحذر
الاول ان اقرب المجازات ليس الوجوب بل ما ذكر من كونه بيانا للواقع والوجوب ليس اقرب عرفا
ولا اعتبارا والثاني ان وجوب الحذر لا معنى له لانه ليس امرا اختياريا فان كان مراده وجوب
ترتب الاثر فيلزم مجازا اخر لان حمل كلمة لعل على المجاز الوجوبي مجاز وارادة ترتب الاثر من الحذر مجاز اخر
والثالث ان الظاهر من هذا المدعي توقف الاستدلال على اخراج لعل عن حقيقته وقد عرفت انه ليس كذلك
لان مثل هذا الكلام يدل على الوجوب باصل الوجوبين كما مر بقي الكلام في بيان عدم شمول الطائفة عدد التواتر
بيان ذلك ان المحكي عن تفسير الرازي كل ثلثة فرقة وعن الصحاح كما عن القاموس الفرقة طائفة من الناس
والطائفة من الشيء قطعة منه على ما عن الصحاح وعن ابن عباس الواحد فما فوقه وعن النهاية الجماعة من
الناس وتقع على الواحد ثم قال الطائفة القطعة من الشيء وعن الغريبين وطائفة منهم اي جماعة ويجوز
للواحد طائفة والطائفة من الشيء اي القطعة منه وعن القاموس الطائفة من الشيء القطعة منه او الواحد
فصاعدا وعن مجمع البيان ثم ثلثة فصاعدا عن قتادة والزهري وقيل رجلان فصاعدا عن عكرمة
وقيل اقله رجل واحد عن ابن عباس وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام وعن الزجاج في تفسيره
اختلف الناس في الطائفة فقيل الواحد فما فوقه وقيل اقل من اثنين وقيل ثلثة وقيل اربعة
وقيل عشرة ثم رجح انها الجماعة واقلها اثنان وقد عرفت مما ذكر ان الفرقة لا يلزم كونها عدد
التواتر فكيف الطائفة مع ان الطائفة ايضا على تقديره لم يبلغ عدد التواتر وان لم نعلم اطلاقها
على الواحد ولا اثنين فحاصل المراد ان المطلوب من كل فرقة ان يخرج بعض منهم ولو كان واحدا
الى مظانه لتحصيل العلوم والاحكام الدينية ثم يحصل ويبلغ الى الباقين بعد الرجوع اليهم فيخوفهم
عن رب الجزاء والجبار ان خبر المخبر وان لم يتواتر ويجب عليهم القبول منه والحذر من سوء العاقبة
والجزاء الخلل ولو كان ذرة ومثقال فعلم من ذلك دلالة الاية الشريفة على وجوب قبول خبر الواحد
من دون اشتراطه بعدد حد ايضا بقليل العلم ما لم يخبر الواحد بناء على ذلك فيجيء انما احكام الشرعية
الا ما اخرجه الدليل كالاصول الاعتقادية والاصول العلمية لو قلنا بعدم جواز العمل بغير العلم
فيها ايضا وكذلك الكلام في الموضوعات الصرفة والاستنباطية على ما سيجيء الكلام فيها انشاء الله
وقد ذكروا هنا ايرادات على هذه الاية الشريفة كما اوردوا على الاية السابقة وادعوا
بذلك عدم تمامية وجه الاستدلال بالاية على حجية خبر الواحد ووجوب العمل به على
ما هو مقتضى الايرادات ونذكرها مع ما يرد عليها انشاء الله ليظهر الحق فيها وان طال الكلام

ويتفرع عليه بيان معنى الفرقة

فنقول وجه وجه الاول ان الانذار ان كان على الاخبار فلا يثبت منه وجوب الحذر مطلقا
لان الاخبار عن المباح والمندوب والمكروه لا يوجب وجوب الحذر وان كان المراد منه كما هو الظاهر
منه فلا يثبت عنه الا حجية الخبر عن الواجب والحرام والجواب في غاية الوضوح لانا نختار الشق الثاني
وقد اشرنا الى جوابه من عدم القائل بالفصل مع ان في الباقي اولى بالقبول والحجية الثاني ان مقتضى
الاية الشريفة الوجوب الكفائي على كل من يصدق عليه الفرقة وان كانت ثلثة مع انه لم يقل به احد
واجيب عنه بوجهين الاول انه مخصص بالدليل والثاني وادعى اولوية ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة
العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل بني حرب او بني اسد وغيرهما لا المحض ما يصدق عليه الفرقة
لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل وربما يقال في الجواب انها صارت حقيقة عرفية في الجماعة العظيمة
او انها فرد شايع من الفرقة في العرف والاطلاقات محمولة على الافراد الشايعة مع انه لا يخفى ان
الثالث انه يمكن حمل التفقه على التفقه في اصول الدين ويؤيده ما اورده الكليني معنعنا
عن عبد الاعلى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن قول العامة ان رسول الله صلعم قال من مات و
ليس له امام مات ميتة الجاهلية فقال الحق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان
لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ذلك ان الامام اذا هلك وقعت حجة وصيه
على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول
فلولا نفر الاية واجيب بانه بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه احتج بالتفقه
على ترك النفر فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين
والتفقه فيه يكون بهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واما الخبر عن
الخبر فمفاده لا دلالة فيه على الاختصار مع ان طريقة المعصومين بل جميع الناس على الاستدلال
بالعام في الموارد الخاصة بل الخبر الظاهر فيه على ذلك بل يمكن سوى ذلك لان هذا مقتضى الاستدلال
الرابع ان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الاية الا على لزوم العمل بفتوى
المجتهد وهو خارج عن البحث وهو اتفاقي واجيب بالمنع كونه حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل
هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله
مع انه يستلزم تخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم
والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فقط ويمكن دفعه بان منع ذلك التبادر وعلى تقدير التسليم
منع ذلك في زمان النزول لان الفتوى وغلبتها التي صارت سببا للتبادر انما هو في
زمان المتاخر عن زمان الشارع صلى الله عليه واله وسلم مع ان الظاهر في ذلك الزمان مع ان اصالة
تاخر الحادث يقتضي ذلك ايضا فيحمل على المعنى اللغوي فيثبت به المطلوب وربما يعارض التخصيص
بتخصيص مرجوح اليه اذا حمل على نقل الاتفاق على عدم اعتبار رواية غير المجتهد فمعنى الخبر

ثم لابد

ثم لابد من الترجيح بين التخصيصين وهو معنا وان عين المجتهد اكثر من المجتهد وكلا من التخصيصين اي الخارج
بالعقل اذا كان اولى وفيه ان ذلك مبني على جري طريقة الحاضرين على الاجتهاد والتقليد المتعارف
في هذا الزمان ولا شك ان هذه طريقة انقضاها العوارض الحادثة ولم يعلم وجودها في ذلك
الزمان وبناء على ما ذكرنا من ابقاء لفظ التفقه على معناه اللغوي لا يجري شيء مما ذكرنا لمراد نقل
الاخبار الحاضرين مثل ان ينقل التفقه سلمنا ذلك ولكنها طريقة نادرة في ذلك الزمان وكان
غيرهم ايضا نادرا على غيرهم اغلبيه الاخبار ويجوز لهم العمل بمقتضاها لان مناط جواز عمل المجتهد
بالاخبار وعدمه لغيرهم ليس الا فهم الاخبار وعدمه وهذا حاصل لاكثرهم كما ذكرنا في عدم العرفية
ما يمنع جواز لعمل الاخبار فلا يلزم تخصيص اصلا ولا يمكن ادعاء الانصراف الا الى المجتهدين منهم لانهم
بعد تسليم وجودهم في غاية القلة كما لا يخفى واجيب ايضا ثانيا بان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ
مثلا مروي له انسان خبرا دالا على ان شارب النبيذ في النار فقد اخرجه بخبر مخوف ولا نعني بالانذار
الا ذلك فيصح وقوع لفظ الانذار على الرواية وح اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان
الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد من الاية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز جعلها حقيقة
في كل واحد منهما ولا في احدهما للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقة في
القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار شاملا للرواية والفتوى جميعا وذلك
لا يضرنا اذ مطلوبنا كونه شاملا للرواية في الجملة واجيب عن هذا الجواب بان حمل الانذار على القدر
المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالاتيان بصورة واحدة منه فالقول بكون الفتوى
حجة يكفي في العمل عقيب النفر ورد بالمنع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق الاكتفاء به ان لو لم يكن
الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار اما على تقديره وهو الواقع اتفاقا وفيه ان ذلك لا يتم في صورة
اجتماع الفتوى والرواية في مسئلة واحدة فح يجوز الاخذ بالخبر وترك الفتوى [illegible]
الخامس ان الطائفة حقيقة فيما فوق الواحد للتبادر وصحة السلب عرفا فيكون كلمة طائفة [illegible]
اطلاقها على الواحد مجازا ولو ثبت كونه حقيقة لغة يتحقق التعارض بين العرف واللغة وعلى
اي تقدير لا يتم الاستدلال اما على تقدير كونها حقيقة فيما فوق الواحد فواضح لخروج خبر الواحد
وهكذا على تقدير كونها حقيقة فيما يصدق على الواحد ايضا عند من يقدم العرف على اللغة
عند التعارض كما هو مذهب جمهور المتاخرين او يتوقف واما على تقدير تقديم اللغة كما هو
مذهب جمع فنقول ان لفظ طائفة ليس متواطيا بل مشككا والمتبادر منه ما يبلغ حد التواتر
فيكون بالنسبة الى غيره مجملا فلا استدلال بالمجمل ما لم يبين واجيب بانه لا نعلم منع كون المتبادر
من لفظ طائفة ما يبلغ حد التواتر بان ما فوق الواحد ليس عدد التواتر فثبت جواز العمل
بل وجوبه بقول الاثنين ومتى ثبت فيما ثبت في الواحد ايضا لعدم القول بالفصل الثاني وهو [illegible]

[illegible]

[illegible]

١٨٩

السادس انه يأبى ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا ولينذروا على شمول الطائفة لما تحت الثلثة واجيب بان المرجع الطوائف المدلول عليها بقوله عز وجل من كل فرقة طائفة وقيل اى عليه حجة قولنا ان الاهمية واحد من كل فرقة لبعضها ليتابعه على ان الحجية والتواتق ليسا متلازمين وقد تقدّم انا سلمنا عدم صدقه على ما تحت الثلثة وحده لا يضرنا لان الثلثة ليست متواترا كما اشرنا اليه انفا ايضا

السابع انا لا نسلم ان المراد من الطائفة عدد لا يقبل الحكم فيه العلم لانا لا نسلم ان كل ثلثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد فانه يصدق على الشافعية انها فرقة واحدة ولا يصدق عليهما انها فرق ولا يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل الثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا واجيب بان الحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة صدق عكسها كليا وهو كل فرقة ثلاثة كما في الحاجز انتهى وهو جيد لان مقتضى الاية وجوب النفر من طائفة متمايزة واحدة منها عن الاخرى سواء كانت الطائفة جماعة كثيرة او جماعة قليلة واذا كانوا جماعة قليلة متمايزة ولو كانوا عشرة يجب عليهم النفر بواحد منهم او اثنان في كلامهم للتاكيد العلم متول قول الاثنين والواحد فلا اشك من عدم افادة قولهم العلم فرحا فلا يلزم كونهم عددا يفيد قولهم منهم بذلك المطلع

الثامن ان المراد بالانذار رواية اخبار الاولين وكيفية ما فعل الله بهم حتى يحذر المنذرين ويتركوا الشرك والنفاق لان سماع اخبارهم موجب لذلك على ما قال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولى الالباب واجيب بان ذلك مستلزم للتخصيص

التاسع ان المراد بتفقه الطائفة كما روى عن الحسن هو انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين في الجهاد وان العدد القليل منهم من غير زاد وسلاح كيف يغلبون الجم الغفير من الكفار فيتنبهون لذلك من صنع الله تعالى واعلاء كلمته فاذا رجعوا الى قومهم انذروهم بما شاهدوا من دلائل الحق ليحذروا اى ليتركوا الكفر والشرك والنفاق واجيب بان اطلاق التفقه على ذلك غير متعارف في العصر

العاشر ان وجوب الحذر عند انذارهم لا يدل على وجوب القبول منهم بل ربما كان عليهم الفحص والتفتيش فان ثبت لهم ما قالوه قبلوه والا فلا والحاصل ان فائدة انذارهم وجوب الحذر عليهم بان لا يقدموا على ما انذروا الا بعد النظر والتامل فان ظهر لهم صحة قولهم بتواتر وغير ذلك تركوه والا فلا واجيب بانه لا يلايم التفقه ورد بان فيه نظر يظهر وجهه بادنى تامل انتهى ويمكن ان يكون وجه التامل ان ذلك لا مدخلية له للتفقه لان ما ذكره المورد فيه الحذر والتفقه باق على حاله ثم هذا لا يلايم اطلاق الحذر لان الحذر حاصل عند انذار المنذرين ولا فائدة في نفس الحذر بمجرده فالغرض منه فائدة العمل وهي باطلا فيما نحن فيه لترتب الفائدة على الحذر مطلقا وتخصيص العمل بصورة حصول التواتر او غير ذلك بعد الفحص والتفتيش يوجب التقييد في الاية وهو بظاهرها مخالف للاصل ونعم يجب الفحص في امثال زماننا ولكن هذا خارج عن محل كلام المورد فتدبر

الحادي عشر

١٩٠

الحادي عشر ان الاية الشريفة لم يكن لها ربط بالمدعى بيان ذلك ان ما يصدق عليه الانذار امران الاول مجرد الاخبار بالاحكام الشرعية كاخبار الراوي بان المعصوم قال بان كيفية الوضوء مثلا كذا وكذا وكيفية الصلوة كذا وكذا او حكم يوجب بها على العباد والثاني التخويف على ترك ما يجب فعله وعلى فعل ما يحرم ارتكابه كما هو داب الوعاظ الصاعدين على المنابر المخوفين للتاركين للواجبات والفاعلين للمحرمات اذا عرفت ذلك فنقول اطلاق الانذار لم نقل يكون بالقياس الى المعنى الاول مشككا بالتشكيك البين العدم كاطلاق الاهل بالنسبة الى غير المعتاد فلا اقل من كونه مشككا بالتشكيك المحض الاجمالي واذا كان اطلاق الانذار بالنسبة الى المعنى الاول بهذا المنوال لا يستفاد منه مجردا عن القرينة الا المعنى الثاني الذي لم يكن نافعا لحال المستدل اصلا سقط الاستدلال به وهذا الاعتبار بلا تامل ولا اشكال انتهى وفيه ما يظهر بالتامل في حصر الاستدلال بان المخبر عن وجوب الصلوة وحرمة الحرام يرجع اخباره الى ان التارك في الاول والفاعل في الثاني مستحق للعقاب عن رب الجزاء في يوم الجزاء بل غالبا لا يخلو اخباره جهة عن التخويف صريحا ايضا على ان الظاهر عدم القائل بالفصل بين وجوب العمل بقول المخبر في اخباره عن الوجوب والحرمة وبين اخباره ان المخالف عنهما يستحق العقاب فتامل جدا

الثاني عشر ان للاية احتمالات في بدء النظر الاول ان يكون المراد بها ان يجب على المتفقهين المنذرين ان يبلغوا الاحكام الى قومهم على الوجه المتضمن للانذار والتخويف بحيث يترتب على ذلك التبليغ المشتمل للانذار حذر كامل بحيث يصير ذلك الحذر داعيا الى قبولهم ما يبلغ اليهم وان كان ما يبلغ اليهم محتملا للصدق والكذب عندهم الثاني ان يكون المراد بها ان يجب على المنذرين ان يبلغوا الاحكام الى القوم على الوجه المشتمل على التخويفات الكاملة ~~بحيث يترتب ذلك الحذر المترتب~~ والتهديدات التامة بحيث يترتب على ذلك التبليغ المنذر حذر كامل يوجب ذلك الحذر ان يتبدل عدم اعتنائهم بفعل الواجبات وعدم اهتمامهم بترك المحرمات بتحقق الاعتناء التام والاهتمام الكامل بحيث يصيرون بعد ذلك التخويف مقابلا براس ابرة من التهاون ومقابل جناح ذبابة من التكاهل بالنسبة الى الاحكام الشرعية وان فرض حصول القطع لهم بالواجبات والمحرمات من جهة انها واجبات ومحرمات الثالث ان يكون بها الامر المركب من الامرين الاولين اى يكون المراد وجوب تبليغ الاحكام على وجه الانذار بحيث يترتب عليه حذر يصير داعيا الى قبول القوم ما يبلغ اليهم وان كان محتمل الصدق والكذب او موجبا لتبدل عدم اعتنائهم بفعل الواجبات وترك المحرمات بالاعتناء الشديد والاهتمام الاكيد ثم لا يخفى عليك ان المراد بها ان كان هو الاحتمال الاول فلها ربط بالمدعى ويقع البحث بما في المقام ضرورة ان لا معنى لحجية خبر الواحد الا اتباعه مع انه يحتمل الكذب وكذا ان كان المراد بها هو الاحتمال الثالث واما ان كان المراد بها هو الاحتمال الثاني فلا ربط

١٩١

لها ربط بالمدعى اذ هو ينادي باعلى صوت بان مقصوده تعالى ليس من هذا الكلام الا حصول الاعتناء بالواجبات الالهية والمحرمات الشرعية من غير ان يكون في صدد بيان اعتبار الخبر المنذر من حيث انه واحد او غيره وليس لك ان تقول انها باطلاقها تدل على لزوم الاعتناء بالواجبات والمحرمات حتى يكون فيها التبليغ لتلك الواجبات والمحرمات عن الواحد لانا نقول سلمنا ذلك الاطلاق لكن نقول التمسك به في المقام غير صحيح لان من جملة ما اشترط في صحة التمسك ان لا يكون مساق الكلام في بيان حكم اخر سوى ما يقتضي الاطلاق ظاهرا بل لا بد ان يكون مساق الكلام لبيان حكم ما يقتضيه اطلاق الكلام ولذا لم يجز التمسك لطهارة وحليته كل عضو من الحيوان الممسوك للكلاب المعلمة حتى العضو المعضوض وان لم يغسل ذلك العضو باطلاق قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم لان الغرض من هذه الاية الشريفة تخصيص العبادة بالحل كل حيوان امسكه الكلاب المعلمة من حيث كونه ممسوكا لها فيستفاد من عمومه لفظ ما حليتها كل حيوان وكذا حليته كل عضو حتى العضو المعضوض نظرا الى عمومه المستفاد من حذف المتعلق واذا كان المراد منحصرا في بيان حليته الممسوك من حيث كونه كذلك من غير بيان حكمه من حيث الطهارة او النجاسة فلا يجوز التمسك باطلاقها على طهارة موضع العض وما نحن فيه ايضا من قبيل ذلك لان الاية الشريفة لو حملت على الاحتمال الثاني لكان مقصوده تعالى من سوق تلك الاية الشريفة هو لزوم الاعتناء والاهتمام بالاحكام الالهية مع قطع النظر عن بيان تبليغ المنذرين وان كانوا احادا فان قلت سلمنا انه لو كان المراد بها هو الاحتمال الثاني لما كان نافعا لحال المستدل لكن نقول من اين نعلم ان الظاهر منها ليس الا الاحتمال الثاني قلنا فقد علمنا ذلك بالتبادر وهذا الايراد يمكن ارجاعه الى ما ذكرناه لان مرجع كان ما ذكرناه الى الايراد الرابع وجوابه ظهر هناك فتذكر ذلك ولكن الجواب عن الايراد يمكن ان يقال انا لا نسلم تبادر الاحتمال الثاني من الاية بل المتبادر هو احد الاحتمالين الاخيرين سلمنا عدم التبادر لكن كون الغرض في الواقع هو الاحتمال الثاني وهو الاهتمام بالواجبات والمحرمات بحيث لا يتبدل شيء منها لان الحكمة الواقعية تقتضي ذلك لا يلزم منه عدم ارادة الاحتمال الاول لان مقتضى التكليف بالنسبة الى المكلفين هو ابلاغ المنذرين وقبول السامعين وحذرهم ليترتب عليه فائدة الواقعية تزعما بكلف المكلف باخذ الاحكام تعبدا وان لم يكن طريقه طريقا علميا وان كان محتمل الكذب كما في قبول الشاهدين في المرافعات واعتبار اليد والفراش ونحو ذلك دون اعتبار العلم فيها نظرا الى ان الوصول الى الاغراض الواقعية محضرة في ذلك بالنسبة الى المكلفين فكلفهم بالاحكام جهتين جهة ظاهرية ملاحظة بالنسبة الى المكلفين لكونه طريقا الى حصول الحكم الواقعي وجهة واقعية وهو حصول تلك الفائدة المترتبة على الاحكام الظاهرية فيكون الغرض في الواقع هو الاحتمال الثاني لا ينافي جعل الشارع الحكم بالنسبة الى المكلفين وجوب الانذار وخوف السامعين وحصول

١٩٢

المقصود الواقعية التي هي مقتضى الاحتمال الثاني فالمتبادر من الاية بالنسبة الى السامعين مقتضى هو الاحتمال الاول ولكن بعد ملاحظة الحكم الواقعية يتبادر منها الثاني فلا منافاة بين الاحتمالين

الثالث عشر انا نمنع دلالة الاية على حجية خبر الواحد مطلقا بل هو مخصوص ببعض افراده بيانه ان الانذار اذا صدر من الواحد فهو على قسمين احدهما لزوم قبول ذلك الانذار وعدم تركه من باب عدم المبالات حتى مع العلم بصدق المخبر كما ان الواعظ ينذر تارك الصلوة والصوم مع علم التارك بوجوبهما ومع ذلك لا يقبل الانذار لعدم المبالات وثانيهما لزوم قبول الانذار وان لم يعلم بانه حق لا يثبت به العلم بصدقه جزما ومع ذلك يلزم القبول اذا عرفت المقامين فنقول اذا كان الكلام مسوقا لبيان المقام الاول مع قطع النظر عن ان قبول الانذار وانه هل هو عند العلم ام مطلق ينصرف الكلام الى بيان حال المقام الثاني ولا يكون له اطلاق بالنسبة اليه بل يكون الكلام واردا مورد حكم اخر وهو المقام الاول فلو قيل بالمقام الاول لا بصورة حصول العلم للسامع لم يكن ذلك تقييدا في اطلاق الكلام لعدم كونه مطلقا من تلك الجهة لوروده مورد حكم اخر كما قيدنا حليته الحل ما امسكه الكلاب المعلمة بصورة تطهير موضع العض فانه ليس تقييدا لاطلاق قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم بالنسبة الى الطهارة والنجاسة ففيما نحن فيه لو كانت الاية مسوقة لبيان المقام الاول وانه يجب قبول الانذار وترك من باب عدم المبالات فلو قيدناه بلزوم القبول وترك عدم المبالات بصورة حصول العلم لم يكن ذلك تقييدا لانه لا يكون في الاية الشريفة اطلاق بالنسبة الى ذلك المقام الذي هو المقام الثاني حتى يكون اخراج صورة عدم العلم تقييدا في الاية الشريفة فنقول ان الاية الشريفة نفهم العرف مسوقة لبيان المقام الاول فانه قال ولينذروا قومهم ولم يقل ليخبروهم بما تفقهوا فيه ويتبين روحهم بتلك الاخبار اذا تركوها فلا اطلاق في الاية الشريفة بالنسبة الى صورة العلم وعدم العلم بل هي مخصوصة ببيان ترك عدم المبالات ما يدل على ورود الاية الكريمة مورد حكم اخر وهو انه لو لم يكن كذلك بل هو وارد لبيان المقامين معا فالاولى منه لزوم قبول الانذار عند تعارض الشيئين الحاكم بالوجوب والاخر بالاباحة مع عدم العلم باحدهما فيلزم الاحتياط مع انه لم يتمسك احد بتلك الاية على لزوم الاحتياط انتهى ولا يخفى ان بعد التدبر في مراد العبارة نجد واحد ولا عبرة التامل صار ظاهرها ما دل المرام على طريق اخر وعلى هذا صار ما ذكرناه من الجواب كما ترى فتامل جدا ويمكن الجواب بمنع كلا المقدمتين بانه لو اعتبر هذه الجهات في بعض الاطلاقات بسبب هذه الاعتبارات لزم عدم اعتبار جميع المطلقات باعتبار رد لالتها على العموم بالاطلاق لانه يمكن منع الاطلاق الا ويمكن ان يدعى فيه وروده في بيان حكم اخر بالنسبة الى الاطلاق سلمنا ذلك ولكن دلالة الاية على وجوب الاخذ بخبر الواحد من الالالات اللازمة من هذا الخطاب والعموم يعتبر ذلك للعموم على اعتبار الدلالات

[illegible]

الثالث عشر انا سلمنا عدم ورود الكلام مخصوصا في المقام الاول فقط بل هو مطلق بالنسبة الى لزوم
قبول الانذار وان لم يعلموا ولكن لا ريب ان حكم الحول يلزم قبول الانذار حتى عند عدم العلم فيتفق
على وجهين احدهما ان يقلدوا عملا بالاحتياط المسبب عن احتمال صدق المنذر وان لم يستند الى
قوله ولم يجعله حجة شرعية كقبول المولى وثانيهما قبوله لاجل جعله مستندا عنده قبل المولى والغرض انما
هو اثبات الوجه الثاني لانه عبارة عن حجية خبر الواحد حتى يتعدى الى غير صورة التخويف كالاخبار
العدل عن الاستحباب او الكراهة او الاباحة لا الوجه الاول فلو كان الوجه هو القبول لزوم
الاحتياط فلا يكون التعدي بالاجماع المركب الى الصور المذكورة الخالية عن التخويف فنقول غاية
ذلك انا سلمنا دلالة الاية على لزوم القبول الخ عند الانذار حتى مع عدم العلم ولكن ذلك اعم من المدعى
لما عرفت من ان لزوم القبول تارة يكون بحيث يثبت حجية خبر الواحد بنفسه وقد لا يكون كذلك ومن
اين لك تعيين احد الوجهين بل نقول بتعيين الوجه الاول هنا لان الاية وردت في حق المذكورين
فلو كان المراد من الاية لزوم قبول هذا لا رفض العدول وان لم يعلموا به عند الانذار لا لاجل الاستناد
الى قوله وجعله من باب قول المولى منزلة لزم التقييد في الاية الكريمة بصورة الاطلاع المنذرين على
تلك الاية الكريمة وعلمهم بمفادها اذا كان الالزام من باب الاحتياط لا الاستناد فلا يلزم في الاية
ذلك التقييد لان وجوب الاحتياط عليهم الى علمهم بتلك الاية بل الحاكم به هو العقل بعد العلم بوجود الاية بل الزوم
ووجوبهم عرفا لا يكون في البين فيحكم العقل بلزوم الاحتياط عند الانذار حتى يحصل العلم لهم على خلافه
الاية هو ما ذكرنا من الوجه لانه لم يقل لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم ليعملوا بخبرهم وان لم يعلموا
كان كذلك لكان الظاهر هو العمل للاعتماد والاستناد ولكان التقييد بصورة الاطلاع لا زيادة فيه اولا
ان حمل الاية على الوجه الثاني اولى لان مقتضاه تاسيس الحكم بخلاف الوجه الاول فانه
تاكيد لحكم العقل والتاسيس اولى من التاكيد مع ان بناء الشرع على حمل الاحكام المخالفة
للحكم الثابت من العقل غالبا كما يظهر من استقراء كلامهم قلنا انه لا مانع من التقييد لان
كل تقييد ليس مخالفا للاصل بل المسلم من ما يخالف الاصل هو غير هذا التقييد لان تقييد
حكم الدليل بالعلم به لازم لكل دليل لعدم التكليف بالمجهول فخطاب الاية يثبت وروده ولعله
فظهر من الوجه الاول مكان وجه يجي تعيين الوجه الثاني فرض الوجه الثاني عدم المنع من
التقييد فتدبر الرابع عشر ان الغرض اثبات حجية خبر الواحد فاحال الانفتاح والاية الشريفة
اثبتت حجية الخبر بالنسبة الى الموجودين في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وهو زمان الانسداد
لعدم انتشار الاخبار فلا ينصرف الى حالة الانفتاح والجواب عنه في غاية الوضوح لانا لا نسلم الانسداد
مع حضور النبي صلى الله عليه وآله والائمة بل انفتح على من بعد ذلك بل يكلف على مخالفه حاله اعادى الانفتاح

الخامس عشر

الخامس عشر ان الاية الكريمة انما هي في حق المذكورين وهم العلماء لو ملك احد لوجود الكذب
والمعارض دائما او غالبا اجلا فلما لا جل ذلك لزم الفحص علينا دونهم واختص المجتهدين منا
دونهم فلا دليل على التعدي والجواب عنه ايضا واضح لان وجود الكذب والمعارض غالبا ليس سببا
لعدم الحجية بل صار سببا للزوم الفحص مع انه لا قائل بالفصل لان كل من قال بحجية الخبر عند عدم الكذب
واحتمال المعارض غالبا قال بالحجية مع ذلك مع لزوم الفحص من جهة ذلك فتدبر واختصاص المجتهدين
منا انما هو من جهة هذه العوارض المانعة لغيرهم الاخبار لغير المجتهدين ولذلك قام الاجماع على اختصاص
المجتهدين بذلك لان حجية الخبر بالنسبة الى المخبر به يتوقف على القدرة على فهم المراد منه وهو مختص
بالمجتهدين وليس مقصودنا في اثبات حجية الاخبار الخ الا للمجتهدين فليس منافيا للمقصود مع
ثبوت التخصيص بالنسبة الى المخبر به في بعض الازمان كاختصاصه بالمجتهدين في زماننا لا يوجب سقوط
حجية الاخبار بجميع الافراد من المخبر به عند ثبوت التخصيص كما لا يخفى السادس عشر ان الانذار
يشمل كما ترى الصدق مثلا قد يكون مع الاعتقاد به من المنذر وقد يكون مع الاعتقاد بعدمه وقد يكون
المنذر شاكا فيه وعلى التقادير المنذر قد يعتقد علم المنذر بخبره وقد يعتقد عدم علمه وقد يعتقد شكه
وقد يشك فنقول الظاهر من الانذار هنا صورة علم المنذر بما انذر نظرا الى ظاهر لفظ التفقه الملحوظ
في المنذر فان ظاهره ذلك وما قيل ان التفقه يصدق على حافظ لفظ الخبر فقط ايضا لقوله رب
حامل فقه الى من هو افقه منه لا يوجب خلاف الظاهر من لفظ التفقه فعلم ان الظاهر كون المتفقه المنذر
عالما ظاهرا او واقعا ولا ريب ان ظاهر الانذار ايضا هو صورة اعتقاد المنذر بعلم المنذر والا
لم يتحقق الانذار ولا يترتب اثره غالبا فظهر ان المركب من الظاهرين ان محل الكلام انما هو انذار
العالم من يعلم بعلم المنذر وباعتقاده فنقول ان الانذار قد يكون بطريق الافتاء صريحا او الاخبار
صريحا او الاخبار الدال بالالتزام على الافتاء والاية الشريفة ظاهرة في القسم الاول وهو الافتاء الخارج
عن محل النزاع او هو مع الثاني واما بالنسبة الى الاخير فتشكك اجمالي فلا يثبت به المدعى فتامل
الجواب المنع من ظهور الاية الشريفة في القسم الاول غاية الامر يتبادر ذلك في عرفنا المتشرعة الحادثة
لاصطلاح جديد في لفظ التفقه واما في عرف الشارع الذي هو محل تنزيل الاية فلا نعلم هذا الاصطلاح
بل المعلوم عدمه غاية الامر الشك في وجوده في ذلك الزمان والاصل ناجزه ويحمل اللفظ على المعنى اللغوي
المتيقن الثبوت قبل حدوث هذا الاصطلاح سلمنا ظهور القسم الثالث فيلحق به المدعى ايضا فلا يضر الخ
السابع عشر انها معارضة مع اية النبأ الدالة لا اقل منطوقها على عدم اعتبار خبر الفاسق ولا اقل
على عدم اعتبار مطلق خبر الواحد الغير العلمي وهذه الاية دلت على حجية الخبر مطلقا سواء افاد العلم ام لا
وسواء كان المخبر عادلا ام لا فاذن الاجتماع اي التعارض الخبر الغير المفيد للعلم والافتراق من جانب الخ

النبأ حجية خبر العدل في الموضوعات العرفية بخلاف تلك الاية فانها تثبت حجية الخبر في الاحكام الالهية
لقوله ليتفقهوا في الدين ومن جانب اية النفر حجية خبر الفاسق اذا افاد العلم فالنسبة بين مجموع الايتين
عموم من وجه ولا يبعد الحكم بحكم العرف بتقديم التقييد سلمنا الاجمال فيسقط الاستدلال واجيب عنه بان
بعد تسليم دلالة اية النبأ على حجية خبر العدل كما يستفاد من ظاهر الايراد بل صريحه لا يبقى التقييد
على عمومه بل لا بد من تخصيصه بصورة امكن الخبر عادلا معنى هذا لا يكون التعارض الا من قبيل
تعارض العام والخاص المطلق لان اية النبأ تدل على عدم حجية خبر غير العادل قبل حصول العلم والاية النفر
تدل على حجية مطلق الخبر فمقتضى القاعدة تقديم اية النبأ وتخصيص اية النفر فلا يسقط الاستدلال
اذ مقصود المستدل اثبات حجية خبر العدل لا مطلق الخبر فتم مقصوده وبالجملة يستفاد من اية النبأ والاحكام
ثلث الاول عدم حجية خبر الفاسق قبل حصول العلم الثاني عدم حجية خبر مجهول الحال الثالث حجية خبر العدل
واية النفر لا تعارض منها من جهة الحكمين الاولين وتعين المحظر الثالث بل يكون من هذه الجهة معاضدا
لها قطعا بل انما تعارض معها من جهة الحكمين الاولين بعد ملاحظة كونها خاصا بالنسبة الى الحكم
المستفاد منها ينهدم ما اعتمد عليه المورد في وجه اسقاط الاستدلال ويتم مراد المستدل
بلا اشكال نعم يمكن تقريب المعارضة بوجه اخر بعض الجهال المستدل بان يقال هذه الاية معارضة
بمنطوق التعليل لانه حاكم بعدم جواز العمل بخبر الواحد اذا لم يفد العلم عادة لا كان الخبر عادلا او فاسقا
وهي حاكمة بجواز العمل به مطلقا والنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق اذ قوله تعالى ان تصيبوا الخ
من قوله فلولا نفر الاية لان كل مقام يصلح كونه مورد القوله ان تصيبوا يصلح كونه موردا لقوله
فلولا نفر الاية من غير عكس لان قوله فلولا نفر عام من جهة شموله لخبر الواحد المفيد للعلم وعدمه
واذا كان النسبة ذلك فلا بد ان يقدم التعليل على اية النفر كما قررنا سابقا من لزوم تقديم الخاص
على العام في صورة التعارض فان قلت لا نسلم كون التعارض بينهما من قبيل العام والخاص المطلق
بل التعارض عموم من وجه لشمول النبأ الذي يكون في غير الاحكام الفرعية كما يشهد به مورد الاية
النبأ والذي يكون في غير سع عدم شمول اية النفر لذلك النبأ كما لا يخفى قلت بعد تسليم ذلك
نقول لا بد ان يقدم التعليل على اية النفر لكونه مطابقا للاصل الاصيل ومطابقا للايات الناهية
عن العمل بما وراء العلم ولكونه نافيا وقوله فلولا نفر مثبت وقد قرر ان احد الدليلين المتعارضين
العامين من وجه اذا كان نافيا والاخر مثبتا يكون النافي مقدما على المثبت لاحد امور جهة النفي
مرجحة للدليل النافي اللهم الا ان يقال ان اية النفر لما كانت اقل موردا بالنسبة الى التعليل يحكم العرف
بتقديمها عليه انتهى والتحقيق ان النسبة لو لوحظ مع منطوق اية النبأ فهي خاص واية النفر عام
فيقدم الخاص وان لوحظ مع منطوقها ومفهومها معا فالنسبة عموم من وجه ان قلنا بشمولها للموضوعات

العرفية

العرفية وان لم يكن لها دخل في الاحكام الفرعية من دون شمول اية النفر لها لشمولها للاحكام الفرعية
ولا دخل للموضوعات العرفية في الاحكام الفرعية واما لو قلنا بعدم شمول اية النبأ للموضوعات العرفية
او شمولها لها وكان مرجع الموضوعات الى الاحكام الفرعية لتفرع الاحكام عليها او قلنا بشمول اية
النفر لها ايضا بما ذكرنا من رجوعها الى الاحكام الفرعية لان الاحكام لانها يتعلق بها الاحكام الفرعية
فيصير النسبة ايضا عموم مطلق لاخصية اية النبأ لخروج خبر الفاسق الغير المفيد للعلم منها فيقدم
ايضا وعلى تقدير كون النسبة عموما من وجه فنقول يتعارضهما ايضا لانها واردة على اية النفر
فيقتضى بحكم العرف لان اية النفر تحكم بجواز اخذ جميع اخبار الاحاد واية النبأ تحكم بجوازه سوى
خبر الفاسق قبل التبين فيفهم عرفا تخصيص اية النفر بقبول خبر غير الفاسق قبل التبين والفاسق
بعد التبين وان كانت اية النبأ عاما بالنسبة الى الموضوعات العرفية ولكن لما كان شمولها لها خفيا
عند العرف لا يلتفتون الى هذه الجهة وان قلنا بالتفاتهم ايضا فيكون بتقديم اية النبأ لا لاجل
على المنصف وعلى كل حال يلزم تخصيص وربما كان علة تقديمهم اياها من جهة موافقتها للاصل
او تقديم النافي على المثبت لان اذهانهم مستقرة الى الميل الى الاصل والنفي وكيف كان
وعلى كل حال فيلزم تخصيص اية النفر بقبول خبر العادل او الفاسق المتبين ومع ذلك لا يضر
بحال المستدل لان العام المخصص حجة في الباقي وليس مطلب المستدل الا اثبات هذا القدر
من الخبر لا اثبات مطلق الخبر حتى يضره هذا التعارض لا يعارض لمقصود المستدل بالاية كما لا يخفى
الثامن عشر ان هذه الاية منافية لمذهب المستدل وذلك لان من جملة حجية الاخبار من باب
التعبد العرفي وان العمل باخبار الاحاد لا يجوز الا بعد الاطلاع على مستند شرعي على اعتبارها
فلو عمل احد بها قبل الاطلاع على المستند الشرعي لكان اثما غير خارج عن عهدة التكليف ولو كان
عمله مطابقا للواقع وهذا المطلب ينافي لمقتضى الاية الشريفة لان الظاهر المتبادر منها ان الانذار واجب
على المنذرين لكي يحصل الاطاعة بعد حصول الحذر سواء وقع الاطلاع على مستند شرعي في اتباع
انذار المنذرين ام لم يقع بل العرف الظاهر من اطلاق الاية هو اتباعهم بمجرد تحقق الانذار
وان لم يقع الاطلاع على ما يدل على اعتباره فالاية تقول بما لا يقول به المستدل فلا بد له
من ارتكاب احد الامرين اما تقييد الاية بصورة حصول العلم بصدق المنذرين فكانه
قيل لعلهم يحذرون اذا حصل لهم الاطلاع على دليل دال على اتباع الانذار فلو لم يكن فكانه
قيل لعلهم يحذرون اذا حصل لهم الاطلاع على دليل دال على اتباع الانذار فلو لم يكن التقييد
الاول اولى بالاختيار لم يكن الثاني اولى بالضرورة فتصير الاية مجملة بالنسبة الى ما يقول فلا يجوز
التمسك بها واجيب عنه بان الاية اذا دلت على اعتبار الانذار وجواز العمل بالاخبار الاحاد

العلم بالحكم او تقييدها بصورة حصول الخ

لكانت هي بنفسها دليلا شرعيا على اعتبار الاخبار الاحاد ولا يحتاج بعد ذلك الى شيء اخر قطعا فلا وقع لما ذكره اصلا وعدّه من المغالطات اولى انتهى وهو جيد التاسع عشر ان المؤسسين لاساس الاخبار كالكليني والصدوق وغيرهما من الاخباريين اعتبروا في العمل بالاخبار العلم بها على من نظر الى كتبهم فالقول بجواز العمل بها من حيث هي ولو لم يحصل خلاف لقولهم وفيه نظر من وجوه الاول انهم لم يشترطوا ذلك ولم نعهد منهم ابدا نعم حكي عن الكليني والصدوق انهما شهدا بحجية ما ذكرا في كتابيهما بينهما وبين الله وكان ماذكراه معتمدا عليه عندهما بل صرح هذا القول منسوب الى الصدوق خاصة ولم يدعيا العلم بها ابدا واما المعول عليه عندهم هو الخبر المعول عليه عند الاصحاب لا المعلوم ١٩٧
واما الاخباريون يدعون كون هذه الاخبار المدونة في الكتب الاربعة مقطوع الصدور وهذا القول منهم لشبهة حصلت لهم وسنبطلها فسادا منهجهم وما يدعون سببا لحصول العلم لهم فلم يشترطوا العلم في جواز العمل بها بل يدعون كونها معلومة وبين المعتبرين تون بعيد مع فساد مداركهم ومقالتهم الثاني سلمنا اشتراطهم العلم في العمل بها لكن لا دليل على حجية قولهم وليس لهم دليل على عدم كفاية افادة الظن بقولهم والمسئلة اصولية ولا حجية للظن فيها ولم يبلغ حد الاجماع ايضا والثالث ان الاجماع قائم على عدم اشتراط العلم في العمل بها فيطرح قولهم ومخالفتهم لا يقدح في تحقق الاجماع مع ان مداركهم ظاهرة الفساد سلمنا قولهم سببا لحصول العلم بالاجماع في ذلك العصر ومعارض مع الاجماع المعارض على عدم اشتراط العلم فيتعارض الاجماعين فيتساقطان فيبقى الاية سليما عن المعارض مع ان الاجماع على عدم الاشتراط محصل وذلك منقول ولا يمكنه المعاوضة والمعارضة لعدم تعارض الظني والقطعي والرابع سلمنا ذلك ايضا ولكن باب العلم كان منفتحا في ذلك الزمان من جهة قربهم بعصر الامام وكان اعتبارهم بصدورها بالقرائن العلمية او متواترات قطعية كما ادعاه السيد في مواضع عديدة واما في امثال زماننا فقد انسد باب العلم ولا طريق لنا الى العلم بصدور هذه الاخبار فلا مردّ لنا بين العمل بالظنون الخاصة لو حصلت وبين العمل بمطلق الظن لو لم تحصل الظنون الخاصة فتدبر العشرون انا نمنع انصراف الاية الشريفة الى غير صورة حصل منها العلم بصدق الخبر ونقول ان المتبادر منها اعتبار الخبر في صورة حصل القطع بصدقه وقد لا يثبت في ذلك اصل نعم لاحظ جلالة شان المنذرين وامكان تحصيلهم الاحكام بطريق العلم من المعصوم بلا واسطة وكون كل واحد منهم مامورا بتبليغ الاحكام الى كل واحد واحد من قومه واذا كان الامر كذلك فلا يثبت من الاية الا شيئا متفقا عليه فلا يتم المدعى وفيه نظر لان المتبادر من الاية المنع بل المتبادر الاطلاق وجلالة شانهم لا يكون دليلا على لزوم العلم بقولهم بل غاية الوثوق وهو حاصل للاجمع فيما نحن فيه لان المدعى وتحصيل المنذرين الاخبار من المعصوم على سبيل القطع لا يوجب حصول العلم للسامعين

الحادي والعشرون ان الاية الشريفة من بقية احكام الجهاد والضمير في الفعلين اي قوله ليتفقهوا ولينذروا راجع الى المتخلفين من المؤمنين حين نفور الطوائف من كل فرقة الى الجهاد وتخلف الباقي لاجل التفقه في الدين بسماعهم ما يتجدد من الفرض واستفيدا لاحكام منها حتى اذا رجع النافرون اليهم من الجهاد فانذروهم اي فيعلموا لهم الروايات والاحكام واجيب بان ذلك خلاف الظاهر من الاية اذ الظاهر اتحاد مرجع الضمائر الثلاث ومتعلقات الافعال الاربعة وهو جيد كما يظهر من سياق الاية الكريمة ولكن يمكن ادعاء ظهور ما في عكسه لان حمل التفقه ذلك البعض لمن النفر الى التفقه بل التفقه كان محله في عدم النفر الا ان يقال ان المراد اهل البوادي من الاعراب بان ينفروا الى المدينة لتحصيل العلم والتفقه ولكن لم نعهد ذلك في مورد الاية الشريفة اللهم الا ان يقال ان النفر الى الجهاد لما كان في حضرة الرسول صلى الله عليه وآله يتحصلون الاحكام منه في سفر الجهاد ولكن ذلك لا ينافي سبب النهي عن نفر الجميع لانه ليس له فائدة لان النافر كان مجاهدا وتحصيلا للعلم عند الرسول صلى الله عليه وآله ولم يكن شيء منهما للمتخلفين الا ان ذلك مرافق لنقل بعض الاخبار في تفسير الاية الكريمة ومناسب لسوق الاية الشريفة من مرجع الضمائر للاتحاد وبعد ذلك لا يخفى اشكال اللهم الا ان يقال بتمامية الاستدلال على التفسيرين وذلك لعين بعين كما لا يخفى على من يدبر فيها الثاني والعشرون انه يرد على هذه الاية ما يرد على الاية السابقة سادسا والجواب قد مضى من عدم تسليم ذهاب الاكثر الى عدم حجيتها ومع التسليم لما عرفت سابقا وهو الايرادات الواردة على الاية وقد عرفت عدم ورودها فلا يرد عليها ما اورد الثالث والعشرون انه يرد عليها ما يرد على الاية السابقة عاشرا وقد عرفت الجواب عنه الرابع والعشرون انه يرد عليها ما يرد على تلك الاية الحادي عشر وقد عرفت ما فيه الخامس والعشرون انه يرد عليها ما يرد على تلك الاية الثاني عشر وقد ما فيه السادس والعشرون انه يرد عليها ما يرد على تلك الاية الثالث عشر والجواب الجواب السابع والعشرون انه يرد عليها ما يرد على الاية الماضية الحادي والعشرون وفيه نظر لا يخفى الثامن والعشرون انه يرد عليها ما يرد على الاية السالفة الثاني والعشرون وفيه ما بيناه التاسع والعشرون انه يرد عليها ما يرد على الاية السالفة الثالث والعشرون وفيه ما اوضحناه الثلاثون انه يرد عليها ما يرد على الاية المذكورة السابع والعشرون وفيه ما ذكرناه الحادي والثلاثون انه يرد عليها ما يرد على الاية المشار اليها الثاني والثلاثون وفيه ما اسلفنا هناك من الخلل الثاني والثلاثون يرد عليها ما يرد على المومى اليها الخامس والثلاثون وهذا الايراد مرجعه الى ما اورد السابع عشر وقد مر الجواب عنه بان العام مخصص وهو حجة في الباقي بلا اشكال الثالث والثلاثون انه يرد عليها ما يرد على الاية المذكورة السابع والثلاثون وقد شرحنا الجواب عنه

الثالث الاية الكتمان
وثانيها قوله تعالى في سورة البقرة ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الاستدلال ان الله تعالى اوعد على كتمان ما انزل من البينات والهدى فيجب الاظهار ولا ريب ان المسموع من النبي صلى الله عليه وآله والائمة من الهدى فيجب اظهاره على من سمعه منهم عليهم السلام فلو لم يجب القبول من الا انه يجب على السامعين المنقول اليهم ما صدر منهم عليهم السلام قبوله والعمل بمقتضاه ام لا وعلى الاول يثبت به المطلوب وعلى الثاني يلزم كون وجوب الاظهار لغوا بلا فائدة لانحصار الفائدة في ذلك فتعين الاول وهو المطلوب وقد اوردوا على هذه الاية من جهة الاستدلال بها على حجية خبر الواحد وجوه من الايرادات الاول ان كون الخبر ولو كان خبر الواحد الذي لا يفيد العلم بينة وهدى في غاية المنع لظهور لزوم حصول العلم في تحقق كون الشيء بينة وهدى لكون البينة من البيان وهو الظهور على وجه المحسوس والظاهر كون تلك الاخبار بينة وهدى فلا تكون الاية الشريفة دليلا على حجية خبر الواحد من حيث هو لو لم تكن دليلا على خلافه من جهة ظهورها في اعتبار العلم ١٩٩
الثاني ان الاية الشريفة قد نزلت في حق اليهود باجماع المفسرين حيث انهم كانوا يكتمون من ما في كتبهم من البينات اي الشواهد الظاهرة والايات الباهرة والدلائل القاطعة الدالة على بعث نبينا محمد صلى الله عليه وآله ونبوته وكونه خاتم الانبياء والمرسلين فلا ربط لها للمدعى فان قلت ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد قلنا هذا ليس من باب تخصيص العموم بالمورد بل انما يكون من باب تحصيل العموم بالمورد بمعنى ان العموم المستفاد منها ليس لا يتعدى موردها بسبب المتفاهم العرفي وتفصيل هذا الاجمال قد ذكرنا في بحث مجمله نهرة في ذيل الكلم فقول مولينا ابي جعفر عليه السلام حذنا ما اشتهر بين اصحابك فمن اراد الاطلاع فليلم الرجوع الى المحل اللائق وفيه نظر لان الفرق بين الاية وذلك الخبر في غاية الوضوح لان في الخبر قد سبق ذكر السؤال فيتقدم منه التخصيص بخلاف الاية بل هو حكم ابتدائي فليس له مخصص بالمورد عرفا بل يتحقق لهم العرف العموم ويؤيده ذكر الكتاب في الاية الثانية في كون الالف واللام للعهد بينة وان كان مجازا ولكن بعد ظهور المقام خصوصا ارادة العهد في هذا المقام في مواضع عديدة من القران قرينة على ارادة العهد في المقام الثالث ان المتبادر من قوله ما انزلنا هو القران العزيز فاجيب بان الاحكام الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام هل كان بارادة الله تعالى او من عند انفسهم لا يمكن القول بالثاني لبطلانه اجماعا فتكون داخلا في العموم لا انزلنا الاسم ولا وجه للتخصيص والتبادر ممنوع وفيه ان الدخول في العموم والخروج عن الشمول حقا بالقول لا منافات بينهما ولا شك ان العرف الظاهر مما انزل هو القران ومنع التبادر عن سموع الان ان بعد علم

الرابع انا لا نم ان الكتمان بمعنى عدم الاظهار حتى يلزم من النهي عنه وترتب اللعن عليه وجوب الاظهار والملزوم لوجوب القبول بل نقول ان المتبادر منه الانكار كما يقال في العرف فلان كتم الشهادة ولا يتبادر منه الا انه طولب بالشهادة فانكرها فعدم اظهار الشهادة مع عدم المطالبة لا يكون كتمانا للشهادة وفيه نظر من وجوه الاول ان المتبادر منه عدم الاظهار الثاني سلمنا ذلك لزم التخصيص بغير المورد لان ما انزل الله عند عدم اظهاره كتمان وليس المقصود كتمانه ما انزل الله بعد المطالبة بل من المقطوع ان المراد عدم الاظهار مطلقا والتخصيص بغير المورد لا يجوزه احد لانه مستهجن عرفا الثالث ان عدم اطلاق الكتمان في الشهادة عند عدم المطالبة ليس من جهة عدم المطالبة بل لا بد في الشهادة من المطالبة والا لم يقبل لو شهد بلا مطالبة فالمطالبة من لوازم قبول الشهادة لا لصدق الكتمان عند عدم ظهورها بعد المطالبة فتدبر الخامس ان الظاهر منها بعد ملاحظة قوله من بعد ما بيناه الاية انما هو ما انزل في القران او مطلق الكتب السماوية دون ما في كتب الاخبار واجيب بامكان اثبات المدعى بتعميم القول بالفصل انتهى والعجب من بعضهم انه ذكر الايراد والثالث والثاني واما اجيب عنه من دون اعتراض وتامل وهذا دليل على تسليمه المنع من التبادر في الاول ولم يمنع ذلك التبادر هنا واجاب بما اجبناه هناك من امكان ادعاء عدم القول بالفصل وهذا بل يدل على عنوله التبادر لما اخترناه هناك وليس ذلك ظهور كلا مر في اثنا فتى كما لا يخفى السادس انه يمكن ان يكون الغرض الحث على نقله ليستمر تواتره لا لكون نقله احادا حجة واجيب بان وجوب الاظهار كما تعلق بالجميع كذلك تعلق بكل فرد فرد فنقول يجب الاظهار على هذا الفرد المعين مثلا مع قطع النظر عن سائر الافراد ام لا لا وجه للثاني لدخول هذا الفرد تحت عموم كل فرد واذا وجب عليه النقل ولا شك انه لا يحصل من نقله التواتر فينبغي ان يكون الفائدة هو وجوب العمل بنقله وحده وفيه نظر اما اولا انا لا نم تعلق الوجوب بالاظهار على كل فرد على الاطلاق بل انما وجب عليه الاظهار بعد تبيينه له وهو علمه به واذا علم به انه الذي يجب عليه الاظهار فاما هو مفاد نفس الاية لانها امرة بالاظهار بعد التبيين وثانيا سلمنا وجوب الاظهار على كل فرد ولكن لا دليل على وجوب قبول السامعين قبل التبين والعلم به ولا منافات بين وجوب الاظهار وعدم القبول الا بعد العلم والتبين لما ذكر في الايراد من كون الفائدة حصول التواتر حتى يحصل بذلك العلم للسامعين ولما قلنا ان عدم حصول التواتر من نقله وحده لا يدل على كون الفائدة القبول لما ذكرنا من امكان حصول التواتر به وبغيره بعد الاطلاع السابع ان اللازم من الاية جواز العمل او التوقف لا وجوبه واجيب بانه يثبت المطلوب بعدم

١٠١

القول بالفصل الثاني ويمكن ادعاء دلالتها على الوجوب ايضا لانه لا معنى لوجوب الاظهار وجواز القبول
لانه يلزم منه جواز الترك فلو ترك لا يترتب على الاظهار فائدة اللهم الا ان يقال ان مع الجواز لا يتفق
ترك الجميع بل يفعله بعض ولو تركه الاخرون كما ترى في المستحبات وفيه ان اظهار المستحب لا معنى لوجوبه
فيلزم من ذلك وجوب مقدمة المستحب وهو فاسد الا ان يقال ان المقصود ايجاد هذه الماهية في
الخارج وهو واجب يجب اظهاره ولكن لا يجب على كل واحد من المستمعين بخصوصه لعدم وجوب الخصوصية
وفيه انه يرجع الى الواجب الكفائي ولم يقل به احد وكل من قال بوجوب الماهية قال بالوجوب العيني
من دون تفصيل فتم ويرد على هذه الاية جملة من الايرادات التي اوردوها على الايتين السابقتين
بل لا يبعد ورود ما يرد على الاية الثانية مما اوردوها على الاية الاولى ويظهر الجواب مما سبق
ومنها الرابع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الاستدلال انه تعالى اوجب السؤال
عند عدم العلم بمقتضى الامر لانه دال على الوجوب ولم يفصل بين كون السائل المجتهد او غيره وسؤال
المجتهدين غيرهم منحصر في طلب الاخبار بما سمعوه دون الفتوى [illegible] فنقول ان كان السؤال واجبا
كان الجواب كذلك واذا كان الجواب واجبا كان القبول واجبا واذا كان القبول واجبا كان
العمل بالخبر الواحد واجبا فثبت المطلوب وقد اوردوا عليها وجوه من الايراد منها ان المراد من اهل
الذكر هم الائمة ع ويرشد اليه الاخبار الواردة في هذه الاية منها ما روي عن ابي جعفر عليه السلام
حيث قال نحن اهل الذكر [illegible] وورود هذه الاخبار بتفسير الاية ظاهرة في ارادتهم ع من
اهل الذكر سلمنا عدم الظهور في ذلك ولكن الاحتمال كاف في سقوط الاستدلال بها لوقوع الاجمال
سلمنا عدم الاجمال من هذه الجهة ولكن بعد التتبع في موارد الاستعمالات في القران يوجب ظهوره
في غير ما نحن فيه منها استعماله في القران وهو قوله تعالى بانه ذي الذكر ومنها استعماله في العبرة كما في
قوله تعالى ذكرى لاولي الالباب ومنها مطلق العبادة او خصوص الجمعة او مطلق الذكر اللساني او ارادة
تذكر الله كما في قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فانه محتمل للوجوه الثلاثة والمناسب لما نحن فيه هو الاستعمال
الاول والحمل على مطلق العلم فرع ثبوته لغة وعرفا ولم يثبت فاحتمال الاستعمالات [illegible]
عنها بل ظاهر الاول منها وهو القران فيصير بعض الاخبار الدال على ان اهل الذكر اهل القران
ونحن اهل القران فيثبت كون المراد الائمة ع فلا يكون هذا [illegible] بخبر الواحد في عدم حجيته
وهو اهل النزاع لانا نقول اولا ان [illegible] بالاخبار يعرف ظهور الاية عن المعنى المستدل
للحديث بخبر الواحد لا باثبات المدعى [illegible] ظاهرة في [illegible] سلمنا عدم الظهور
في خلافه لكنه يوجب الاجمال فيسقط به الاستدلال سلمنا جميع ذلك وعدم الاجمال من هذه الجهة
للاية بنفسها ظهور في العارفين بالقران بان يجعلوا كلامهم مستندا لا المقسم وذلك [illegible] في الاحتمال
لا الاخبار كما لا يخفى سلمنا عدم الظهور في ذلك لكن الاحتمال [illegible] الاجمال المسقط للاستدلال

الاية الرابعة اية السؤال

١٠٢

ومنها سلمنا ظهورها في مطلق اهل العلم لا خصوص القران ولكن الاية الشريفة ايضا ظاهرة في [illegible]
لا الاخبار غاية ما في الباب الاجمال ايضا من هذه الجهة للاحتمال فيسقط به الاستدلال ومنها انه تعالى
اوجب السؤال عند عدم العلم ومن نقول ان الغاية بالسؤال هو حصول العلم واذا كان الامر كذلك
وجب السؤال بعد حصول الخبر الواحد لانه غير مفيد للعلم وهو يدل على ان العمل بالخبر الواحد
غير واجب اذ لا قائل بوجوب العمل بخبر الواحد مع وجوب السؤال عن غيره واذا كان الغرض
انما هو تحصيل العلم من السؤال فذلك انما يتم بالخبر المتواتر دون الخبر الواحد لان العلم يحصل بالاول
دون الثاني ومنها جملة من الايرادات الواردة على الاية السابقة فيظهر لك بعد ادنى تامل
فلا حاجة الى التطويل بذكرها ومنها الخامس قوله تعالى قوا انفسكم واهليكم من النار وجه
الدلالة ان الله سبحانه امر المؤمنين بوقاية اهليهم من النار بتعليمهم اياهم من احكام الشرع
ولا شك ان جميع المؤمنين ليسوا مجتهدين فيجب على غير المجتهد تعليم لا اهليهم ما جزم به
بالمسائل الشرعية فيجب عليهم اخذ المسائل من غير المجتهد ثم والعمل بها والا لزم لغوية
الامر بالتعليم وقد اوردوا عليها اولا بان الاية ظاهرة في الموعظة والنصيحة ولا ربط لها بما نحن
اصلا وفيه نظر لان الظهور في حيز المنع بل نرى كثيرا انما يستدل بها في مقام وجوب تعليم
المسائل على الرجال للنساء واهليهم فتم وثانيا ان الفائدة غير منحصرة في وجوب القبول
لجواز ان يكون الاظهار واجبا ليقبل فيما اذا انضم اليه القرائن المفيدة للعلم او يحصل التواتر
وفيه ان التواتر غير معتبر قطعا لعدم جريان سيرة المسلمين عليه لان كل يفهم اخبارهم
الاحكام الشرعية لاهليهم وهم يقبلون من دون سؤال عن غيرهم بل ربما يتمسكون بالاكتفاء
باخبار الرجال لنسائهم بالاية الشريفة ثم يمكن ان يكون مستند الاجماع على جواز الاكتفاء
بذلك في المقام ولكن يبعد ذلك مع استقلال العقل بالاية في المقام اللهم الا ان يكون الاية
مستندا للاجماع وليس ببعيد مع احتمال احتفاف نحو الاخبار في المقام بالقرائن العلمية
وبعد ذلك كله لا يبعد جريان الاحتمال الموجبة لصرف الظهور فيها على المدعى كما لا يخفى
و[illegible] عدم التمسك بها في المقام الا من بعض الاصحاب فلا تغفل عن اشكال التمسك
والنظر يرد عليها ما يرد على الايات السابقة من الايراد المشترك والجواب عنها هو الجواب هناك
ومنها السادس قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله وجه الدلالة
ان الله سبحانه امر بالقيام بالقسط شاهدا لله والشهادة لله والامر للوجوب
والمخبر عن الرسول ص وخلفائه ع قائم بالقسط شاهد لله فكان ذلك واجبا عليه وانما يكون واجبا
لو كان القبول واجبا والعمل بمقتضاه لازما والا لكان وجود الشهادة كعدمها وقد اوردوا عليها

١٠٣

وجه من الايراد الاول ان غاية الاستدلال موقوف على امرين احدهما كون الامر بالقسط
للتعليم وثانيهما شمول الشهادة للاخبار وكلاهما ممنوعان الثاني انا نمنع كون الاخبار عن
الرسول ص وخلفائه ع بالخبر الواحد قياما بالقسط وشهادة لله بعد تسليم الامرين المذكورين
وانما نسلم كون الاخبار المذكور كذلك لو وجب العمل بالخبر الواحد وهو عين المتنازع فيه الثالث
المنع من استلزام وجوب الاخبار وجوب العمل بالخبر الواحد ولا يحصر فائدته فيه اذ لعله ان
تكون الفائدة حصول التواتر وفيه انه خلاف الظاهر الرابع ان الشهادة لله والقيام بالقسط
انما يكون فيما يجوز العمل به واما ما لا يجوز العمل به فلا يكون قياما بالقسط ولا شهادة لله
فنقول يتوقف العمل بالاية في قبول الخبر الواحد على ان المخبر به قائم بالقسط شاهد لله وكونه
كذلك يتوقف على قبول خبره وهو دور ظاهر واجيب عنه بالمنع من توقف كون اخباره عن النبي
ص قياما بالقسط وشهادة لله على قبول الخبر بل يتوقف على صدقه في الاخبار عن النبي ص
والائمة ع واورد عليه بان هذا وان دفع الدور الا انه يوجب ورود اعتراض اخر عليه وهو انه
بعد تسليم توقف كون الاخبار عن الرسول ص والائمة ع قياما بالقسط وشهادة لله على صدق
المخبر كيف يجتمع هذا مع دعوى وجوب قبول الخبر الواحد فانه لا يفيد القطع حتى يعلم كون المخبر صادقا
ويكون الاخبار به قياما بالقسط وشهادة لله وفيه نظر لان الظاهر ان المراد من قول المجيب بل يتوقف الخ
ليس مراده ما فهمه المورد لان الظاهر ان مراده ان كون اخباره قياما بالقسط وشهادة لله يتوقف
على كون المخبر صادقا في اخباره عن الرسول ص والائمة ع اما بان يكون عدلا يعلم عدم صدور
الكذب عنه او يعلم انه لا يكذب على الرسول ص والائمة ع فاذا علم انه صادق في الاخبار عن الرسول
والائمة باحد الوجهين فكان اخباره هذا شهادة لله وان لم يفد الخبر الواحد بنفسه القطع
ولكن يلزم من العلم بصدق المخبر العلم بصدق الخبر فكان الخبر لازم العمل لامره تعالى بقبول
خبر من كان قائما بالقسط شاهدا لله فيندفع بذلك الدور والايراد ولكن لا يخفى عليك ان
بعد ذلك كله لا يثبت حجية الخبر الواحد بل يثبت خبر من علم انه قائم بالقسط شاهد لله وهذا
لا ينكره احد ولا يثبت به مطلب المستدل كما لا يخفى ويرد على هذا الاستدلال خامسا ان بعد
ملاحظة الاخبار والايات والقرائن الخارجية يظهر ان المراد بالقائمين بالقسط والشاهدين
لله هم الائمة ع سلمنا عدم الظهور فيهم ع فلا اقل من الاحتمال الذي يوجب الاجمال فيسقط به الاستدلال
ولو سلمنا عدم هذا الاحتمال فلا دلالة لها على المدعى لان الامر ظاهر في التكليفي لا التكويني
لان الحمل عليه ارجح ان يكون قائمين بالقسط شاهدين لله ولا يدل على قبولهم هذا التكليف
ولا يتم بذلك كون من ادعى الاخبار عن الرسول ص قبوله لهذا التكليف مع بنائه على كون الامر للتكوين وهو

١٠٤

محصور في الائمة ع لعلمنا بعدم كون المؤمنين كلهم كذلك فاختص الامر في الاختصاص بهم ع على
كون الامر للتكوين واما عدم الاختصاص وكون الامر للتكليف ولا يتم المدعى على التقديرين
والنظر يرد على هذه الاية ما يرد على الايات السابقة من الايرادات المشتركة فلا نعيدها خوفا للاطالة
ومنها السابع قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وجه الاستدلال على ما حكي عن العلامة في النهاية
هو انه تعالى اوجب على الرسول ص بيان ما انزل اليه ص لجميع الناس من المشافهين والغائبين ونقول
اما ان يحصل بيانه بالخبر المتواتر واما ان يحصل بالخبر الواحد والاول على الاول لا يخلو اما ان يحصل البيان
ببيان ما انزل اليه بالتواتر واما ان يبين ذلك لمن يتواتر الخبر بنقله فاخبروا ولم ينقلوا واما ان
يحصل تكاليف المشافهين والغائبين معا فيما وصل الينا بالتواتر او يحصل تكاليف الغائبين فيما وصل
الينا بالتواتر اما الشق الاول فبديهي البطلان سيما على مذهب الامامية القائلين بعصمة الانبياء
واما الشق الثاني فيستلزم تخطئة العصابة والسلف واما الشق الثالث مع بطلانه في نفسه
لوضوح عدم انحصار تكاليفنا في المتواترات للقطع بوجود تكاليف لم يصل الينا بالتواتر انه يستلزم
كذب جميع الاخبار الاحاد وهو محال عادة واما الشق الرابع فيستلزم لعدم اشتراك الحاضرين مع
الغائبين في جميع التكاليف وهو معلوم البطلان من الاجماع بل الضرورة والاخبار الدالة على
الاشتراك في جميع التكاليف بين الحاضر والغائب وعلى الثاني يثبت به المدعى وهو وجوب العمل
بخبر الواحد وقد اورد على هذا الاستدلال بان بعد ملاحظة مورد الاية وما وقع من العصابة
في الشريعة من انكار امر الغدير الذي بلغ في الاشتهار مثل الشمس في رابعة النهار وغيره من
الامور الجلية البين بينه متضمنة غاية الظهور اذ لنا ان نختار الشق الثاني ونلتزم تخطئة كل
ان لم يصل منهم المعصوم ع وتخطئة غيره من الصحابة ان وصل منهم ونقول فما حصل خبر المعصوم ع
من عنده التواتر بالتبليغ انتهى اقول ويمكن الجواب ثانيا بانا نختار شقا اخر وهو انه ص قد بين
ذلك لمن يتواتر الخبر بنقله ولكن الموانع منع عن ذلك للخوف والتقية ثم يحصل التواتر فنقل الينا
بالاحاد ولا عبرة به لانه خلاف المقصود في التكاليف وليس ذلك من اخلال الناقلين بل من
جهة منع المانعين الموجب للتقية لنقله وبالكتابة المختار وهو الشق الثالث ولكن لما كان موجبا للهرج
والمرج اما لكثرة الاخبار ومن جهة الموانع الا لم يحصل التواتر جوز لنا العمل بما ظن انه حكم الله لان التواتر
غير ممكن والاعتماد بالاخبار الاحاد مطلقا يوجب العمل بغير حكم الله كثيرا لكثرة الكذابة وقد تحقق قوله ص كثرت
على الكذابة فصار التكليف العمل بما ظن انه حكم الله لانه اقرب من الاخبار الاحاد مع هذه الاوصاف
بالنسبة الى الواقع لا يقال هذا مخالف للاجماع للاتفاق على عدم انسداد باب العلم للحاضرين وهذا الجواب
مقتضاه انا نسلم لانا نقول نمنع مخالفته الاجماع بل ادعى علم الصحابة بالظن ايضا ولا دليلا كافيا قاطعا [illegible]

من دون اطلاع منهم ع

الدليل الثاني للقائلين بحجية خبر الواحد بالخصوص

الثاني من ادلتهم على وقوع التعبد بخبر الواحد شرعا بالخصوص جملة من الاخبار منها
ما استفيض نقله من الخاصة والعامة حتى ادعى تواتره عن الرسول صلى الله عليه وآله وهو من حفظ على امتي اربعين
حديثا بعثه الله يوم القيمة فقيها عالما ~~[illegible]~~ مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعثه الله عز وجل يوم القيمة فقيها عالما ولا
شك ان الحفظ بدون حجيته لا فائدة فيه واجيب عنه اولا بجواز ان يكون المراد ترغيب العلماء على الحفظ و
الضبط برجاء بلوغ الاحاديث حد التواتر او الاطلاع على القرينة المفيدة للقطع وثانيا انه يحتمل ان
يكون لفظ حفظ باقيا على ما هو معناه فيكون معنى الحديث من حفظ بمعنى حديثا بعثه الله يوم القيمة فقيها
فيكون الحديث واردا في مقام بيان مدح العلماء وبيان جلالة شأنهم فلا يدل على عموم الفائدة في الحفظ
بدون الحجية ثم في كونه نظر لان الظاهر هو المعنى الاول اي الترغيب في الحفظ بما سياتي لغلبة من يا... الفقه
عليهم وان كان المعنى الثاني ايضا واقعا في اخبارهم ويمكن الجواب ايضا ان الفائدة عمل نفسه كما يشعر اليه
قوله مما يحتاجون اليه فتدبر ومنها [٢] ما رواه الشيخ في العدة عن مولانا الصادق عليه السلام قال اذا انزلت بكم حادثة
لا تجدوا حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووا عن علي عليه السلام فاعملوا به واجيب عنه اولا بان دلالته على
حجية خبر الواحد غير تام لجواز ان المراد الامر بالرجوع الى ما اتفقوا على روايته حيث اسند الرواية
الى ضمير الجمع ويمكن الجواب عنه ايضا بان روايتهم عنه عليه السلام من القرائن المفيدة للعلم بصدوره عنه عليه السلام لانهم
لو لم يكن ما رووا يا ... لم يكن بد اعليه لكثرة مبلغهم الى غيره عليه السلام ومنها [٣] ما رواه الصدوق في الا كمال
والطبرسي في الاحتجاج والكشي في رجاله بالسند الصحيح العالي قال سألت محمد بن عثمان العمري ان يوصل
كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان صلوات الله عليه
اما ما سألت عنه الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و
انا حجة الله عليهم والمتبادر منه الرجوع الى اوليائهم كما اذا قيل ارجعوا في الدواء الى الطبيب اي الى
طبابته واجيب عنه اولا بانا لا نسلم التبادر لجواز ان يكون المراد بالرجوع اليهم فتويهم نعم غايته ان تعليق
الرجوع على الرواية مشعر بحجية الرواية ومن البين انه لا حجية للاشعار ومضافا الى ان الرجوع
الى فتويهم ايضا ليس للرواية وثانيا سلمنا التبادر لكنه لا يفيد خبر الظن وهو غير حسن في مقام الحجية
ودعوى ان من الظنون الخاصة فيكون في حكم القطع غير مسلم ومنها [٤] صحيح البختري عن الصادق عليه السلام
قال العلماء ورثة الانبياء وذلك انهم لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما ورثوا الاحاديث من
احاديثهم فمن اخذ شيئا منها فقد اخذ حظا وافرا واجيب عنه بانه يتوجه عليه ما يصلح للاستدلال
هو قوله عليه السلام فمن اخذ شيئا منها وهو لا يدل على حجية خبر الواحد لجواز ان يكون على التعليم والضبط
وان يكون المراد هو العمل بمقتضاه ان كان مما يتعلق بالعمل او اعتقاد حقيقته ان كان مما يتعلق
بالاعتقاد فيفيد الخبر مجملا لا يدل على المطلوب مضافا الى ثاني الاحتمالين الذين ذكرهما ولو اغمضنا عنه

عن اسحق بن يعقوب

وقلنا ان المراد بالاخذ هو العمل بمقتضاه دون الاحتمال الاول لا يجوز التمسك به ايضا اذ الظاهر ان
حيز منها عائد الى الاحاديث الموروثة وابن هذا من اخذ ما يستنبط من تلك الاحاديث المتحققة
ويمكن الجواب عنه ايضا بانا سلمنا ذلك ولكن اخذهم لهذه الاحاديث ليس من جهة الخصوصية بل
لانها مفيدة للظن بحكم الله فيعطى لذلك الاحكام فيعمل به فتدبر ومنها [٥] رواية بريد بن عبد الملك
عنه عليه السلام قال تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم وذكر لاحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم
بها رشدتم ونجيتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم واجيب عنه بان بعد
تسليم انحصار الفائدة في العمل جواز ان يكون المراد من احاديثنا هو الصادرة منهم المعلوم المنسوبة
اليهم عليهم السلام كما هو الظاهر وان يكون المراد من الاحاديث هي الاخبار الواردة في جلالة شأنهم وصفاتهم كما انها
فانها هي التي توجب العطف والائتلاف بيننا انتهى ويحتمل ارادة الاخبار الواردة في المواعظ لانها توجب
عطف بعضهم مع بعض والعمل بمقتضى ذلك ليس محلا للنزاع ويمكن ايضا ان من كثرة الزيارات و
ذكر الاحاديث بينهم يحصل التواتر او حصول القرائن المفيدة للعلم فانها حاصلتان بكثرة المباشرة
كثيرا فلو حصل لهم هذه الفائدة فالعطف يلزمه وكذا الرشد والهداية ولو حصل لبعضهم فرشد من
حصل له وعطف لا نفسهم لا مكان ان يكون العطف سببا لذكر الاحاديث لانه نور يوجب حصول النور
في قلوبهم فيعطفون بعضهم على بعض فتدبر ومنها [٦] رواية معاذ الهراء قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني اجلس
في المجلس فياتي الرجل فاذا عرفت انه يخالفكم اخبرته بقول غيركم واذا كان ممن لا ادري اخبرته
بقولكم وقول غيركم فيختار لنفسه واذا كان ممن يقول بقولكم فقال رحمك الله هكذا ما صنع فقرره عليه السلام
معاذا بل امره باخباره بقولهم مع علمهم بعمل المخبر بقوله مع كونه واحدا واجيب عنه بان التقرير دلالة
على كيفية الرواية والنقل كالامر الواردة بالتقية وهو لا يدل على وجوب عمل السامع تعبدا
الخبر لعدم انحصار الفائدة في العمل لما مر من ان الفائدة في النقل تارة التنبيه على مقتضاه حتى
يتفحص السامع لتحصيل العلم به كما في اخبار الاصول وتارة في امالة القلوب وصرفها الى الحق
في اخبار الوعد والوعيد والاخلاق وتارة اخرى العمل كما هو المحتمل في اخبار الفروع لا
المتعين انتهى ويؤيد ذلك انه اذا لا يدري يبدي قول غيرهم ثم عما كان من الموافقين فاذا
جاز له العمل فيلزم ان يعمل بقول غيرهم فهذا دليل على عدم جواز العمل لو توقع قول الغير منها مطلقا
ومنها [٧] رواية معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا جاء حديث من اولكم وحديث
من اخركم فاخذ قال خذوا به حتى يبلغكم من الحي فان بلغكم من الحي فخذوا بقوله حيث امر
بالاخذ بقول الاول مع الخالف ومعلوم انه لا اخذ بل ولا اولى وايضا امر بالاخذ بما يبلغ من
الحي ويستفاد من ذلك الجزان الاخذ بالاخبار كان مسلما بين الاصحاب حتى لم يعلموا الحكم عندما امكنهم

تكلم في ود

منها... اجنى ... بقول الحكم و

بايهما

واجيب عنه بان الامر بالاخذ بقول الاول او الثاني انما يدل على قبول الخبر لو حمل الاطلاق على العموم وهو ممنوع
لورود المطلق في بيان حكم اخر وقد ثبت في محله انه شرط ان لا يكون كذلك لان السائل والمعصوم في مقام
حكم الخبرين من جهة الاولية والاخرية وان كانا قطعي الصدور مما لا اشكال والكلام مفروض بينهما في الخبر
الثابت الحجية ولا نعلم حجية الاحاد حتى نحكم بدخوله في موضع حكمها ومنها [٨] رواية الكناسي
عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من
شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل
قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعون احاديثنا فينقلونه اليهم
فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون مدح
عليه السلام العاملين بهذه الاخبار المنقولة بواسطة هذه الاشخاص من الغير العاملين عملا بينها والقارئ
واجيب عنه بان المتيقن بهذه الرواية انما يتبع لوجلنا وعاملا السامعين بما نقل اليهم على علمهم به وتضييع
الناقلين تركهم لا مرانهم واما اذا احل الوعاء والتضييع على الحفظ من غير اهلية للا اعتزل كما هو
المستفاد من الاخبار الدالة على التقية فلا انتهى ويمكن ان يقال ان ذلك محفوف بالقرائن من النفر
وحضور الامام والتعب ونحو ذلك فانها تدل على انهم متدينين موثقين كانت تلك القرائن مفيدة للعلم فتامل جدا
ومنها [٩] ما رواه في المجالس عن الباقر عليه السلام ايضا قال الحديث واصل ما خذه من صادق خير لك
من الدنيا والاخرة ~~والصادق في العرف واللغة من لم يتكلم بالصدق او من لم يظهر منه خلاف للاثار~~
في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب ومنها [١٠] ما روى في الجامع عن الباقر عليه السلام ايضا
فالحديث واصله من صادق خير لك من الدنيا والاخرة والصادق في العرف واللغة من لم يتكلم الصدق
او من لم يظهر منه خلافه الاثار واجيب عنهما بان المراد بالصادق اما الصادق الواقعي المستلزم للعصمة
او يحمل لاعتقاد وان كان مخطئا في الواقع ولا دلالة للاول على المطلوب وكذا الثاني اذ مع العلم بصدقه
يخرج خبره عن كونه خبرا واحدا ومع عدم العلم به يخرج عن موضع الرواية ودعوى انه في العرف واللغة
يطلق على من لم يظهر منه خلافه الاثار غير مسلم لما عرفت انتهى مع انهما على خلاف المطلوب ادل كما لا يخفى
ومنها [١١] ما رواه الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله المؤمن وحده جماعة واجيب عنه بان المراد بالجماعة يعني
ان كان معنى الغيبة لا هل الله من العرف واللغة فلا يدل على المطلوب وهو قبول قول المؤمن وكذا ان
كان معنى وجوب الاتباع لجواز ان يكون المراد منه انه يجب العمل بما اتفق به واما دلالته على قبول
وشهادته وحده ففيه ثم مضافا الى ان اطلاق المؤمن وعموم حذف المتعلق يفيد قبول قول
كل مؤمن في كل امر وافعد سواء كان ذلك المؤمن عدلا جنبا او فاسقا لاجنبا له وسواء كان قبول
روايته او شهادته او افتائه للاجماع على بطلانه يوجب تخصيصه فحينئذ لا يمكن اخراج الشهادة وغير العدل كلك

على

يمكن تخصيص المؤمن بالمعصوم عليه السلام ولا مرجح للاول فلا يتم التمسك به انتهى بل لا يبعد ارادة كون صلوته بمنزلة صلوة جماعة
ومنها [١٢] ما رواه الكشي في العالي السند الصحيح انه ورد توقيع بعض من المهدي عليه السلام على القاسم العلا وفيه
انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يروي عنا ثقاتنا وهو يدل على وجوب العمل بكل ما يرويه
الفقهاء من مرويات الاحاديث لانهم ثقاتهم لانه عليه السلام جعلهم حكاما على الناس وحجة عليهم ورواتهم
عنهم اعم من ان يكون بالواسطة او بدونها فالثقة كانت الواسطة ام لا واجيب عنه بانا لا نسلم دلالته
على وجوب العمل بكل ما يرويه الفقهاء ورواة الثقات بل يدل على كون الرواي معتمدا عندهم كما هم
لا ريب ولو سلمنا فانما يدل على حجية ما يرويه عنهم ثقاتهم مع عدم الواسطة بين المروي له وبين ذلك
الثقة وبينه وبينهم عليهم السلام ولو لم يتبع الواسطة بين المروي له والثقة فلا يحصل للمروي له العلم بان هذه الرواية مما
يرويه الثقة من ثقات الائمة عليهم السلام حتى يدخل تحت موضوع الحديث وكما مع الواسطة بين الثقة والامام عليه السلام
اذ ليس للمروي له العلم بان هذه الرواية مما رواه الثقة عن الامام عليه السلام بل يحكم بانه رواه مع الواسطة
كل ذلك واضح انتهى وهو حسن بل لا يبعد ان التنبه على عدم اعتبار ما ليس كذلك فمع هذا كان عليه لا علينا الاحتجاج
ومنها [١٣] ما رواه الشيخ في الغيبة بالسند الى ابن عمر الى جعفر الثاني عليه السلام في بني فضال انه قال خذوا
بما رووا ودعوا ما رأوا دل بالاجماع المركب على وجوب الاخذ بقول كل من كان ثقة وان لم يكن
اماميا واجيب عنه بانه لا يدل على حجية خبر الواحد لاحتمال ان المراد الامر بما اتفقوا على روايته حيث اسند
الرواية الى ضمير الجمع فلا اجماع المركب الذي بل لا على مطلوب المستدل لعدم تحقق انتهى ويمكن ان يكون هذا
نقلا لهم في النقل وانهم معاودين في الرواية بل اختصاص ذكرهم في مقام الارشاد بقبول الرواية يدل
على ان كل رواية ولو كان الراوي ثقة ايضا ليس محلا للاعتقاد فتم نفع ما ان مطلوبه ادل ومنها [١٤]
ما رواه الامام عليه السلام في تفسيره عن ابائه عليهم السلام انه قال اتدرون من المتمسك به اي بالقران قال هو الاخذ بعض القران
وما وليه عنا اهل البيت من وسائطنا السفراء عنا الى شيعتنا واجيب عنه مضافا الى ان نقل الامام
خبر غير السند عند علمائنا كما نقل في الصافي والرجال بانه لا يدل على وجوب عمل الشيعة بخبر الواحد
اذ لا يدل الا على بيان من يصلح للافتاء انتهى مع انه يدل على فرض التسليم على القبول من السفراء وهو
المعتمدين عند الامام بلا واسطة بان يكون السفراء واسطة لا غير ولا شك ان هذا يفيد العلم غالبا
ومنها [١٥] ما روي في الروايات المتكثرة في الصحاح وغيره من قولهم عليهم السلام ما خالف اخبارهم فذروه وقولهم عليهم السلام
خذوا بما خالف القوم ومنها غير ذلك من الاخبار الواردة في علاج تعارض الاخبار الدالة على التسليم
على حجية اخبار الاحاد واجيب عنها بان المعصوم عليه السلام في مقام ترجيح ما ثبت حجيته لا في مقام الحجية فلا يدل
على المطلوب انتهى بل ربما يستدل بهذه الاخبار بحجية الظن المطلق لان الامام ارشد اليه بالاخذ
بالاعلم والافقه وموافق الكتاب ومخالف العامة وربما يقدم واصل اصحابنا وربما يوضح اخرى فان

... ما ذكرنا ما ورد في الاخبار ان ... بان ... ونانه ... منها ... المعروف ... واذا صلح ... الاكمل ... الامامة ... صلوته جماعة

كان العمل بالاخبار تعبدا للزم ان يكون المرجح دائما على نهج واحد فظهر ان المطرد على الظن المطلق
ولا يخفى ان ما ذكرنا من الاحتمالات في ترجيح الاحاديث وان كان بعضها خلافا للظاهر ولكن بعضها
في غاية الظهور وبعضها متساوية الطرفين ولكن بعد اجتماع الكل لا يسكن القلب بل لا ينبغي على
حجية الاخبار الاحاد خصوصا بعد زمان الائمة لان الغالب في زمانهم لو لم نقل الجميع منها كانت
محفوفة بقرائن الصدق فيخرج بذلك عن مورد النزاع في هذه العقبة فيعرف اطلاقات كلامهم
عليهم السلم الى الافراد الشايعة لان شرط حمل المطلق على العموم عدم التشكيك بان يكون صدق
اللفظ على جميع الافراد متواطيا وهذا الشرط مفقود قطعا في تلك الازمنة كما لا يخفى على المنصف
سلمنا التواطي لكن بعض هذه الاخبار ظاهر في الدلالة على خلاف المقصود كما عرفت فيقع التعارض
بينها والترجيح في جانب المعارض لموافقته للاصل المقرر العمل بغير العلم سلمنا التساوي والتوقف
فلا يثبت المدعى سلمنا رجحان ما يدل على المدعى لكثرته او لقوته لكن مع ضم الى المعارض لا يبلغ
حد التواتر المعنوي المدعى في المقام فالتمسك بها دوري ولو انضم اليها اخبار العلاجية عند
التعارض فمع منع التواتر ح ايضا لا دلالة فيها على المدعى لما عرفت انها تبين حكم ما هو الحجة لا مطلق الخبر
فانها واردة في مقام حكم آخر سلمنا كل ذلك ولكنها معارضة للايات والاخبار السابقة الدالة على حرمة
العمل بما وراء العلم ولا شك ان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن لانه المفروض والقول بانا نعمل بالخبر
لا بالظن كما سيجي الجواب عنه ان شاء الله كلام ظاهري وتعسف بين بحيث لا يخفى على المحصل المدقق
فيندرج الاخبار الاحاد تحت هذه الايات والاخبار كما يندرج تحت الاخبار الدالة على حجيتها
فالنسبة بين العمومين او المطلق والعام عموم من وجه لدلالة الادلة الناهية عن العمل بما وراء
العلم على حرمة العمل بالخبر المفيد للظن وغيره من الشهرة والاستقراء والقياس ودلالة هذه
الاخبار المذكورة على جواز العمل بجميع الاخبار سواء افاد العلم او الظن فلا بد من الترجيح
ولا شك في ترجيح الايات والاخبار الناهية لانها اقوى واكثر دلالة واصرح بيانا مع انها
معتضدة بالادلة الساطعة والبراهين القاطعة من الاجماع والادلة العقلية
ولو سلمنا ذلك مع ذلك كله فلا اقل من التساوي والتوقف والتساقط فيبقى المورد بلا دليل
لا بد لنا ان نرجع الى الاصل الاولي في الاشياء بعد ثبوت العقل ومعرفة الصانع الكريم وهو الاباحة
ولو كان قبله الحظر لان المفروض سقوط ادلة حرمة العمل بالظن فلذلك لا نحكم العقل بالاباحة
بعد ورود الشرع وثبوت التكاليف الاجمالية والقطع بالاشتغال في الجملة وان الكل ما اقدر
حكم من احكام الشرعية فالعقل يخرج بالفرقة فلا يحكم بالاصل الا العمل بالاخبار مع عدم وجود
دليل عليه فلا بد من التوقف عند ذلك فتم هذا على فرض التسليم والمماشاة مع الخصم والا الزاهد [illegible]

الثالث [illegible]

الدليل الثالث لحجية خبر الواحد المخصوص

الثالث من الادلة الاجماع المحقق المدعى في كلام جماعة ومنقول عن كل من يقول بحجية
الاخبار من باب الظنون المخصوصة وله طرق مختلفة وسلوك متعددة واتجاه متكثرة
منها انه لا ريب في بناء المسلمين في زماننا هذا على العمل بالاخبار الاحاد المطمئنين بها المنشبهين
في تحصيل فتاوى المجتهدين وانهم لا يقتصرون على المشافهة ولا على كتابهم ولا ريب في استمرار تلك
الطريقة من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة الى زماننا هذا وان اهل المدينة مثلا ما كان دينهم على اخذ
جميع المسائل من النبي صلى الله عليه وآله بل البعض ترجع الى زوجها والولد الى ابيه والاطفال الى معلميهم وهكذا
ومن المقطوع عدم حصول القطع لهم في جميع تلك الاخبار بل كانت احادا بالنسبة اليهم كلا او بعضا
وهكذا اهل البلدان في زمن الائمة بل واهل بلدهم المتمكنين من تحصيل العلم واخذ الاخبار
منهم انهم جرت عادتهم على ذلك وهذا من الظهور بحيث لا يكون انكاره لمن يتتبع في احوالهم ثم
مبنا تهم على ذلك واستمرار سيرتهم على هذه الطريقة من لدن تشريع الشرع الى زماننا الآن يدل
على حجية خبر الواحد عند الحاضرين في الجملة وهو ما يحصل منه الظن وهذا حجة علينا من وجهين الاول
تقرير المعصوم عليه السلم اياهم على ذلك لان من المحال عادة عدم اطلاع المعصوم عليه السلم على ذلك الطريقة بينهم
فيحصل العلم بتقريره اياهم والثاني كشف اتفاقهم هذا عن رضا المعصوم عليه السلم وهو المناط في حجية الاجماع
فهذا حجة لهم من هذين الوجهين مع امكان تحصيل العلم ولا اقل منهم بالنسبة الى بعض الحاضرين قطعا
وبعد ثبوتها للحاضرين يثبت لنا بقاعدة الاشتراك لان ما يتصور ان يكون منشأ للاختلاف
لا يخلو عن احتمالات ثلاثة وهو اما الاختلاف الازمان او لاختلاف الاشخاص او لحكم المعصوم عليه السلم بمطابقة
ما في ايديهم من الاخبار للواقع وان لم يعلم العاملين بها فحكم لهم لذلك وفقد ذلك في حقنا اذ يعلمنا
عطابقة ما في ايدينا من الاخبار للواقع او حكم الامام في حقنا بذلك غير ثابت فلا نقول ح والكل فاسد
اما اختلاف الازمان فاما لاحتمال النسخ قبل وفات النبي صلى الله عليه وآله ولم يبين الامام للتقية واما للتقية للنبي صلى الله عليه وآله
واما النسخ في زمان الائمة او التقية في زمانهم عليهم السلم اما النسخ في المقام مقطوع العدم مع انه لا يجوز له
بعد انقطاع الوحي واما في زمان الائمة فلو خالف الاجماع وكذلك التقية للنبي صلى الله عليه وآله واما التقية في
الائمة وان كان جائزا فيسقط حجية التقرير ولكن حجية الاخرى وهي الكشف عن رضا المعصوم عليه السلم
باق على حاله وهذا يكفي لا عام الاستدلال واما اختلاف الاشخاص فيدفعه ادلة الاشتراك مثل قوله عليه السلم
حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة ونحوه من الاخبار والادلة واما احتمال من علم المعصوم بالمطابقة في حقهم
فمدفوع بالقطع بوجود الاخبار الكاذبة من بين اخبار رجعة في زمن الائمة مع ان التقرير يوجب
الاغراء والتعريف لانهم يعتقدون بحجية الاخبار الاحاد بالخصوص مع انه ليس كذلك بل الحجية كانت للمطابقة
فيجب على الامام عليه السلم ردعهم عن ذلك لئلا يعتقدوا الحجية فيعمل به في صورة عدم المطابقة ايضا لا الحجة

وأما من جهة الواسطة بالنسبة الينا وعدمها بالنسبة اليهم عليهم السلم
فانقطع الكلام بعدم وضعها بالنسبة الينا ح

واما الفرق من الواسطة والعدم لانا نحس بانقا للعلم بعدم الفرق من هذه الجهة والاجماع المركب بنفيه
مع العلم بحجيتها بالاخبار مع الواسطة كما لا يخفى على المتتبع في احوال الحاضرين في زمان الائمة عليهم السلم
ومنها انه لا ريب في ان اصحاب الائمة عليهم السلم دونوا كتبا كثيرة في زمن المعصومين قد حكي قبل انها تبلغ
الى ستة الاف او اربعة الاف مصنف ولا ريب ايضا كما يظهر من التتبع والوجدان ان اهل ذلك العصر
كان بناءهم على العمل ببعض تلك الكتب ولا ريب ايضا في ان العلم غير حاصل من اخبارهم المذكورة في كتبهم
للعاملين بها غالبا لان غالب تلك الاشخاص الموجودين في ذلك الزمان العاملين ببعض تلك
الكتب التي كانت معول عليها بين الامامية غير عالمين بتلك الاخبار فذلك دليل على حجية تلك الاخبار
الاحاد عندهم عليهم السلم للوجهين المذكورين سابقا وان انكرت اجماعهم باحتمال كون علمهم بعضا بين افادتها
الظن وعلمهم الخصوص فالتقرير حاصل قطعا فيثبت بثبوت علمهم بطلق الاخبار بالوجهين او احدهما فيثبت
بالنسبة الينا بادلة الاشتراك والوجوه المتصورة للفرق كما مضى مدفوع لما مضى كما لا يخفى فيثبت حجيتها مطلقا
ومنها انه اتفاقهم على العمل بتلك الاخبار وان كانت احادا وان كانت طرق الحجية عندهم مختلفة لان
السيد وابن زهرة وابن ادريس منهم على طريقتهم يعملون بها لادعاء افادتها العلم والشيخ ومن تبعه يعمل بها لحجيتها
بالخصوص وجماعة ايضا يعملون بها لانها مفيدة للظن وبعضا انسداد باب العلم يجوز العمل بالظن المطلق
فحصل العلم باتفاقهم على العمل بها وهي الاخبار المدونة في الكتب الاربعة فيكشف ذلك حجيتها عند المعصوم عليه السلم
فيكون حجة لنا بالاجماع المذكور من الامامية على العمل بها خلفا وسلفا بحيث لا يخرج منها احد من الامامية
ومنها ان الكافي كتب في زمان الغيبة الصغرى وهي من زمان الحضور وتمكن الامام لم يردعه ولا ريب في اشتهاره في تلك الازمنة لان
وان كان اخبارها بناء على العلم بالمعنى الاعم مفتوح بالنسبة الينا ومنها
الامامية طائفة قليلة وكان الكليني من العلماء المشهورة بين الامامية فحصل لذلك العلم بعلمهم بذلك
الكتاب في تلك الازمنة ومن المحال عادة حصول العلم لهم بجميع الاخبار المدونة فيه والعادة حاكمة
باطلاع الامام على ذلك كاطلاع سائر الامامية ومع ذلك ما ردعهم عن ذلك فيلزم تقريره عليه وتقريره حجة
في الاخبار المدونة فيه حجة ويتم سائر الكتب الاربعة بحجيتها بالاجماع المركب لعدم القائل بالفصل بل
الامام زعمهم عليه وذلك لانه اشتهر بين العلماء ان الكافي عرض على الامام عليه السلم فقال هذا كاف لشيعتنا
فيكون حجة لنا لذلك ومنها انه يثبت بالتواتر ان اصحاب الائمة عليهم السلم كان اربعمائة مصنف ولهم اربعمائة
اصول مصنفة وهذه الكتب الاربعة ماخوذة من اربعة الاف مصنف وبعضهم ان الكتب الاربعة
ماخوذة من الاصول الاربعمائة ولا شك ان هذه الاخبار ليست كلها متواترة او محفوفة بالقرائن
القطعية لعدم جريان العادة بذلك ولا نا نعلم انها منتهية الى صاحب الاصول وهو حاصل قطعا
ومنها ان اصحابنا المتقدمين والمتاخرين من المعاصرين للائمة الى زمان الشيخ ومن تأخر عنه

فيعلم بذلك الاخبار المدونة في الكتب الاربعة معلومة الحجية بالاجماع من الطائفة الكاشف عن الحجية ٤٤

الدليل الثالث

الى زماننا هذا كان جلهم واجتهادهم وغاية سعيهم في رواية الاخبار وضبطها وتدوينها ونشرها والبحث عنها
حتى ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير وذلك كاشف عن حجيتها ومنها ان قدماء الاصحاب بعضهم انهم اذا
طولبوا عن مدرك ما افتوا به عولوا المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم لهم خصمهم وهو حجيتهم
من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن الائمة عليهم السلم ومن بعدهم ولولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه ولتبعوا من
العاملين بها ومنها انا نعلم علما وجدانيا اجماليا ان اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وكذا اصحاب الائمة عليهم السلم ياخذون
الاخبار عنهم عليهم السلم ويروون للناس ونعلم اجمالا ايضا ان جميع هذه الاخبار المنقولة ليست بقطعية
من جهة الاحتفاف بالقرائن وان لم نتمكن بوجودها من بين الاخبار ولكن العلم بوجود ما كان
عاريا عنها حاصل لنا ايضا ونعلم بهذه الاخبار المجردة عن القرائن القطعية وان لم نعلم المورد
لهذا العلم لنا وهو واقع للفقهاء كثيرا ومنها ان من لاحظ احوال الرجال وملح المعصوم عليه السلم
الرواة يشهد بان الاخبار الاحاد حجة كما قال الامام عليه السلم في شان اصحابه هؤلاء امناء الله ولولا هؤلاء
الاربعة لاندرست اثار الشريعة وسئل عنه عليه السلم ان الناس يسئلون عني مسائل كثيرة ولا يكون عندي
شيء من جوابها ولا يمكن لي ان احضر مجلسكم لكثرة المشاغل قال الامام عليه السلم اليس عندكم محمد بن مسلم
قال السائل نعم قال خذوا عنه معالم دينكم فانه كان وجيها عند ابي عليه السلم وبالجملة من تتبع امثال ذلك
يعلم ان الخبر الواحد كان معمولا به عندهم وادعاء احتفاف الكل بالقرائن المفيدة للعلم بعيد جدا
ومنها اختلاف الاصحاب بحسب اختلاف الاحاديث فان وجود ذلك كاشف عن حجية الاحاد
عندهم اذ لو كان عملهم على الاخبار القطعية لما حصل هذا الاختلاف ولو حصل لكان قليلا لانه ناش
عن اختلاف الانظار وذلك قليل الوقوع ولا يطابق مع جميع الاخبار الاحاد عادة وكذلك لو كان
بادلة قطعية غير الاخبار ومنها عدم تفسيق احدهم الآخر وتضليله في العمل بهذه الاخبار مع هذه
الاختلافات وهذا دليل على جواز العمل باي خبر كان واحدا وغير واحد ولو لم نكن حجة لكان ابا قطعا
ومنها شدة اهتمام اصحاب الرجال في التوثيق والتعديل وتضعيف الكتب في ذلك وتمييز العدول
من المجروح وانواع الاخبار المجرد من المعتمدين وغيرهم وليس ذلك الا من اجل حجية رواياتهم واخبارهم
وادعاء كون غرضهم تحصيل القرائن المفيدة للعلم للعاملين بها في غاية البعد فالغرض ما ذكرنا والا لما كان لهم فائدة
ومنها دليل مركب من امور ظنية يحصل من انضمام بعضها الى بعض حصول العلم بالاجماع و
الكشف عن رضا المعصوم عليه السلم وتقريره اضعفها ذهاب المشهور الى حجية خبر الواحد ولذا قالوا انه يطلبون
الاعتبار وذهب الشيخ واتباعه الى ذلك بل الكليني والفقيه ايضا مذهبهما على الحجية لذهابهما الى
اعتبار ما في كتابيهما وبعضها الاخبار العلاجية ولا سبيل اليها في العمل بها الا القول بحجية خبر الواحد
للامر فيها بالرجوع الى الاعدل والافقه ولا يتصور ذلك الا في اخبار الاحاد اذ لا يمكن غير ما هو

البني [illegible]

مرادنا للعقبة عن عدم قبلك بل علاجها الخ مذكور فيها زيادة على ذلك وثانيها الاجماع المنقول من العلامة
وغيرهما على الحجية واما اجماع السيد المدعى على خلافه فوجهه او ابن خاب الاكثر الى الحجية فكيف يحقق
الاجماع مع مخالفة المشهور وثانيا ان الاجماع على الحجية اكثر لما نقله جماعة وثالثا المشهور من السيد لا الظاهر
لتوغله في علم الكلام وعدم حجية اخبار الاحاد غير قطعيه فظن تعديته الى الفقه الخ وارتباط الشيخ لا
ذو توغل في الفقه ازيد وممارسته في طريقة الاصحاب بالعمل بالاخبار في الفقه اكثر فلم يجد الفقها اعرف
ورابعها ان كلام السيد لا صريح في اجماع القوم على عدم الحجية من جهة اعادته ولعل له عليهم بل يحتمل
قويا ان يكون اعتماده على الاصل لان اصالة حرمة العمل بالظن عندهم قاعدة كلية وطريقة جارية
كما عرفت في بيان الاصل في المسئلة وادعائهم الاجماع في امثال المقامات معهودة وذلك لعدم وجود
دليل عندهم للخروج عن هذه الكلية فلذلك حكم السيد بعدم الحجية عند فقهاء الامامية ولما وقف الشيخ
على دليل الحجية وهو اتفاقهم على العمل بها في المسائل الفرعية ادعى اجماعهم على الجواز والحجية والمثبت مقدم
مع انه يمكن صرف كلام السيد الى الاصول والمسائل الكلامية فلا نزاع بينهما في مسائل الفقهية
وثالثها فحص الاخبار العلاجية الظاهرة بل الصريحة في الدلالة على اعتبار اخبار الاحاد والحجية و
وصدر عدم القطعية من جهة ان صدورها ظنية فلو قطعنا لحصل لنا القطع في الاخبار الاحاد بالحجية
ورابعها ان بناء العقلاء في تجاراتهم وزراعاتهم ومعاملاتهم ومحاوراتهم على اعتبار حجية الواحد بل
واساس دينهم وشرايعهم على ذلك وجرت عادتهم على ذلك مستمرة في جميع الامور من الدينية والدنيوية
وربما عن ذلك لبعض اساتيدنا دليلا على حدة وكذلك الاخبار العلاجية وخامسها ان القائم عليه السلام
مع علمه في زمن الغيبة الصغرى التي هو الخ وزمن الظهور لم يدون لشيعته كتابا مشتملا على ابواب الفقه
جميعا بحيث يكون مغنيا ويبلغ ذلك الكتاب الى شيعته عليه السلام بحيث يحصل لهم العلم بان ذلك الكتاب منه عليه السلام
كما انهم ان التهذيب من الصدوق فذلك كاشف قطعا عن اكتفائه عليه السلام بعمل شيعته عليه السلام بما في الكتب المدونة
من الاخبار الاحاد وسادسها تقرير الامام بين من الاخبار الظاهر في الاعتماد للسائرين عليها ولو
لم يحصل لهم العلم كما هو الغالب وربما يعين ذلك الخ دليلا براسه وربما يشكل هنا الخ بعض ما عرف
طريقا عليها للاطلاع على الاجماع وقد ذكرناه من محلها الخ وعلى اى حال بعد اجتماع هذه الامور
المذكورة الظنية يحصل العلم القطع منها كاصل الطرق العقلية السابقة على حجية الاخبار الاحاد في الجملة
الرابع عشر الدليل الذي يمكن ارجاعه الى الاجماع من جهة ولكن يرجع الى اصل الادلة المذكورة في
اما اصل بنائه فليس على جري الاجماع بل هو دليل على فعل المعصوم الذي هو حجة بنفسه وهو انه
لا شك ان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كان عادتهم وطريقتهم نصب الولاة في البلاد البعيدة لتبليغ الاحكام
واقامة الحدود وحفظ سائر السياسات ولا ريب ان غالبا لا يحصل من اخبارهم العلم لاهل البلاد

اذ هم ما كانوا عدد التواتر في كل بلد بل في بلد وما كانت اخبارهم محفوفة بالقرائن المفيدة
للعلم تماما بل وكثير الحكم السامعين لاحتمال السهو والغفلة والنسيان واعتقادهم بعدم كونهم معصومين
غاية العدالة وهي لا تمنع مما ذكرنا فذلك كاشف لنا علما قطعيا عن كون الاخبار الاحاد الصادرة
عن الولاة في الاحكام حجة للسامعين من اهل البلاد السامعين المولى عليهم ووجه الكلام من وجوه
الاول انا استقرينا وجدنا ان المنصوبين للولاة في البلاد من السلاطين على الخراج او العرض
من نصبهم سماع المولى عليهم اخبار ذلك الولي والعمل بمقتضاها وان لم يحصل العلم لهم فذلك الاستقرار
كاشف عن كون عرض المعصوم الخ ذلك الثاني انه عليه السلام قرر الاشخاص العاملين على ذلك الثالث انه لو لم يكن
ذلك حجة مع ذلك اي عدم حصول العلم كما هو الغالب لزم انتفاء الفائدة ان الغرض في النصب تسليط المنصوب على
المنصوب عليه فلو لم يكن حجة لما عمل به جمع كثير لعدم العلم لهم وجميع كثير من الناس يكونون العلم لا جل الاعراض الخارجية
الناشية من الخصوصية فلا يبقى الفائدة الا في اقل منهم وهو خلاف المقصود فاذا ثبت لهم ثبت لنا الخ
على ان الخبر الواحد لو كان حجة لخصوصية المنصوب فلو اخبر احد مثله عن المعصوم عليه السلام يسمع قوله الخ فلا قائل
بعدم وجود الاجماع المركب وبقي ان الثابت من ذلك حجية خبر المنصوبين لا غير وحلها الخامس عشر ما هو نظير
ما سبق في جهة الدلالة وهو ارسالهم عليهم السلام الرسل الى اطراف البلاد ونواحي الارض لمحض تبليغ الاحكام
مع عدم كونهم مبلغ التواتر فذلك كاشف عن الحجية بالتقرير الذي مر في الدليل السابق بالوجوه
الثلاثة المذكورة والكلام بوجود الفارق بيننا وبينهم قد مر ما فيه وهذه الوجوه المذكورة دلت على
حجية الخبر الواحد بالخصوص من دون مدخلية القرائن وحصول التواتر وبيّنت في جميع الازمان و
الاشخاص بالاجماع المركب وبعدم الاشتراك الثاني للفارق وقد مر بيانه الخ فلا تامل في ذلك
ولا يخفى عليك ما في هذه الوجوه من الاجماع وما يتعلق به وعلى الوجوه الحجية وما فيها من الضعف
من وجوه عديدة في كل واحد منها ايرادات مشتركة سوى ما يرد على كل واحد منها على حدة فلنقدم
الوجوه المشتركة منقول والجواب عما ذكر وجوه ثلثة الاول ان الاخبار الاحاد على انحاء ثلثة منها ما يفيد
القطع بنفسه من دون ملاحظة قرينة او معارض له ومنها ما يفيد القطع بالقرائن الخارجية المنضمة
ومنها ما لا يفيد القطع ابدا لا بنفسه ولا بالقرائن اما الاول فهو كثير في غاية الكثرة وله جهات عديدة
اذ ابلاها ما يفيد القطع للسامع بلا شبهة منها ان يكون المخبر معروفا بالكذب ولم يظهر منه غرض
وحضورها فاخباره في هذه الواقعة التي اخبر عنها ومنها عدم كون المخبر بها بعيد الوقوع غالبا
وعادة ومنها عدم سبقه بشبهه ومعارض وكذلك مقارنا له وهذه جهات ظاهرة لو فقد شيء منها
يعرى الخبر عن افادة القطع للسامع وربما كان له جهات اخر خفية يظهر بالتامل في خصوصيات الواقع
فلا بد من مراعات ما يفهم اعتباره فيه في افادة العلم به واما عدم عروض مانع بعده من معارض او اعادة

فلا سمع عليه ح

او انشاده من مجاز الى ضعف ما اخبره لان شرط لبقاء العلم منه لا شرط للحصول فاذا ادعي ما ذكرنا
يحصل للسامع العلم عادة من اخبار الاحاد كما يظهر لك بالتتبع ولكن كل ذلك في الاخبار بلا واسطة
واما مع الواسطة فليس الامر فيه كذلك بل لاحتمال تطرق اختلاف النقلة من السهو والغفلة او كان
الناقل للخبر ربما كان اخباره عند السامع محتمل الكذب وكان اعتقاد المخبر عدم احتمال الكذب في خبره
مما رضيه مقبولا له او ما يحصل للخبر العلم من خبره وعرضه نقل خبره للسامع ونحو ذلك من الاحتمالات
القوية يوجب عدم افادة القطع من الاخبار مع الواسطة فان قلت غالب هذه الاحتمالات جارية
في الخبر بلا واسطة فلك فرق بين المقامين فان قلت في الخبر بلا واسطة ضعيفة بحيث لا يعتنى بها عرفا
وعادة وبعض من الاحتمالات البعيدة غير معتبرة في انظار اهل العرف والدقة كما شاهد في العرف والعادة
واما في الخبر مع الواسطة فيقوى ذلك بحيث يتوقف السامع في قبوله بلا شبهة مع زيادة الاحتمالات القوية
في ذلك بالنسبة الى ما ليس له واسطة كما لا يخفى على ذي بصيرة ونحو ما ذكرنا من الاخبار كثيرة في الامور
المعاشية كما ادعاه المدعي من جريان العادة بين المسلمين كافة بل اهل كل دين وملة في معاشهم
ومعاملتهم بل في الامور الدينية اذا كان الخبر بلا واسطة كما ادعاه المدعي في زمان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام
وتامل في هذا المطلب والمسئلة للعقيقة يظهر لك الخ انها في غاية الجودة والدقة بحيث لا يبقى لك شبهة
واما الثاني فهو ما لا يتكرر الا نادرا فمما لا عبرة به كما عرفت في اول الباب ولا يحتاج الى الايضاح
وبيان المراد واما الثالث فهو كثير الخ بحيث ادعى الخصم جميع الاخبار من هذا القبيل وهو وهم ولكن
كثيرته ليس محلا للريبة فاذا عرفت ذلك علمت ان الاجماع المدعى لا يثمر للمدعى غرضه لان عمل الصحابة
وتبعيته الائمة وبناء المسلمين كافة وغير ذلك مما ذكرت من الوجوه المذكورة لا تدل على ازيد مما ذكرنا
لان الاخبار اغلبها كانت لهم بلا واسطة مجتمعة للاوصاف المذكورة في القسم الاول من الاقسام الثلثة
فعلمهم لا يدل على حجية الخبر بالخصوص وان افاد العلم للسامع بل ما كان عملهم عليه كانت من جملة ما ذكرنا
بلا شبهة اما تنظر الى حكاية الرجل للمراة ما يسمع في المساجد من الوعاظ وعلماء الامامية في المسائل
والاحكام الشرعية فان المراة يحصل لها العلم القطعي بعدم ما ذكرنا من عدم نسبة اليه زوجها لا يزيل
عليها دينه وكثير بل ربما تحلف على مطابقتها للواقع القطعية وكذلك اخبار الاطفال والمعلم الشتم
وطالب العلم عن المجتهد بحيث ان يكون له قوة تعرف جهات المسئلة وكذا الكلام في الامور الدنيوية
ومن انكر ذلك بعد هذه التوضيحات والامثلة فعليه ان يداوي قلبه بانا له الخصومة والشبهة
فبذلك اندفع جميع طرق الاجماع المذكور وما يشبهه من الادلة وان لم يكن مع بعضها مطابقا
في وضوح الدفع فبعد ملاحظة جميع جهات تلك الوجوه من الادلة يظهر لك تطبيق هذا
الجواب مع كل واحد منها الخ واما هذا الحكم بالنسبة الى غير جاري لما عارف الشرائط المذكورة مفقودة

لتوقع المعارضات وكثرة الشبهات والدس وادخال اخبار من هو في معرض الكذب وكثرة الوسائط
وغيرها ذلك من فقدان الشرائط بحيث لا يبقى لنا وثوق ولا اعتماد بل لا يبعد ادعاء الظن بالخلاف في
بعض منها بل القطع الخ كما ادعي جماعة كثيرة بل الكل علم بحال انقراض الاثار واضمحلالها ولذلك لا يجوز لنا
العمل بها كما كان لهم جائزا في تلك الازمنة الثاني سلمنا عدم افادة القطع من الاخبار الاحاد مع
ملاحظة ما ذكرنا من الشرائط ولكن لا كلام ان الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع حجة بلا شبهة
وانما النزاع في الاخبار الخالية عن القرائن العلمية وما ذكر من عمل المسلمين والاصحاب وغير ذلك عليه
فمنع خلوه عن ما يفيد القطع من القرائن الخارجية بل كلها كانت محفوفة بالقرائن القطعية مثل الرواية
عن النبي صلى الله عليه وآله او الائمة عليهم السلام والمسئلة من الاحكام الدينية ويتفرع عليه العقاب الاخروية لو كذب فيه بلا شبهة
وكان الراوي ممن له ديانة وصدق ولا داعي له للكذب مع باقي ملاحظات القرائن الداخلية والخارجية
فان كان الخبر بلا واسطة لم يتخلف على ما ذكرنا قرب صدور المخالفة لو كذب على الامام عليه السلام لان المرءوسين
كل يوم يسئلون عن الامام عليه السلام هذه المسئلة وان كان في بلاد بعيدة واما اذا كان ممن له الولاية
كالمنصوبين في البلاد النائية او كان رسولا الى طائفة او قبيلة منصب النبي صلى الله عليه وآله والامام وارسالهم عليهم السلام
اياه يدل على امانته وديانته ووثاقته وعدالته والواقفيه او الشرعية فيعلم ملاحظة هذه القرائن الحالية
وغيرها مما يظهر في الموارد الجزئية مع انضمامها الى القرائن الداخلية يحصل العلم القطعي والجزم اليقيني
للسامعين للاخبار عن مثل ما ذكرنا من الرواة ان اخبارهم صادقة مطابقة لما اخبر النبي صلى الله عليه وآله او الائمة عليهم السلام
في خصوص هذه الواقعة وكذلك الاخبار العادية في الامور المعاشية من التجارة والزراعة غالبها
محفوفة بالقرينة مثل انك سمعت في سوق مثلا عن اشخاص كثيرة وتعلم الخ بمقتضى العادة ان في
اول الربيع يجيء من الشام الى البغداد قرطاس مع كل تاجر مقادير كثيرة ثم بعد ذلك جاء من البغداد
تجار اخبر بمجيء القافلة وجاء ما بعد طاس كثير فصار قرطاسه رخيصة بحيث صار كل طبقة ببارة فتعلم بصدق خبره
وان لم يكن ممن كان به الوثاقة ومثال ذلك في العرف كثيرة هذا اذا كان الرواية بلا واسطة واما اذا جاءت
الواسطة بعض الاطمينان بها وهكذا بضعف الوثوق بها كلما زيد الواسطة او يزيد من القرائن قرينة وما يرى
من التوقف في بعض الموارد خصوصا للتجار واهل المعاملة فانما هو من جهة غفلة القرينة او الاهتمام في الواقع
واحتمال المعارضة فيها اكثر من المراجحة مثل ان بين اهل البغداد صادرت الخطبة وعلم عادة ترتيب المراء في
تلك البلدة وكانت في المسهل كل دينار بعشرين رومية ثم تعلم انها كانت شائعا في البغداد او رخص من
المشهد راتبه عليه ثم صار في المسهل بذلك الخبر كل دينار بتجيء رومية حتى جاء العطار بصورة عالي
فريش البلدة فلا شك انه كان احتمال الحرزية الشاء اكثر من احتمال المراجحة فيترتب مثل ثابته بلا شبهة بعيد
على صدق الخبر في المواقع لمعارضة ما هو اقوى منه عند العرف والعادة ومثال ذلك في العرف كثيرة ولم يحتمل الخبر عند

وكان روايته عليها شاهد من الكتاب والسنة بل موافقة لظاهر الكتاب ومخالفة للعامة ونحو ذلك

ثم هذا الخبر محفوف [اذا كان] خارج عن محل الكلام بل هذا مفروض لم يكن محفوفا بالقرينة وله معارضات عديدة
وكلامنا في الاخبار المحفوفة بالقرينة ولو فرض كما مع الاضعاف يتوقف ايضا فانه ايضا من جملة احتمال الحرز
كان الخبر من نفعه ولما ليس ماذكرنا مقام التامل والتعمق ولكانت الاخبار في صدر الاول الى اخر الائمة
غالبها محفوفة بالقرينة لو كانت خالية عن الواسطة بل ربما كانت كلها مع الواسطة اذا كانت قليلة
معروفة بالصداقة والديانة مقطوعة بالمعاشرة او اخبار الائمة او شهادة العدلين مع حصولها بالمعاشرة
ومن تتبع عن احوالهم وطريقة مكالماتهم ومعاشراتهم واخبارهم يحصل له العلم بوجوه اخبار كثيرة محفوفة
بالقرينة في زمن النبي والائمة لم يجب تعلم علمائهم حالنا ان ماعملوا به كان اما متواترا او محفوفا بالقرينة
ولا ريب ان مثل ذلك في امثال زماننا غير موجود او في غاية الندرة فحجيتها بالنسبة الى الحاضرين لا يثبت
علينا الحجية ومحل نزاع ماذكرنا ادعاء ذلك من السبيل ومن شيوع هذه المسئلة مع انه بعيد عن
زمن الائمة وغالب الاخبار بل كلها بالنسبة اليه مع الواسطة ولكن شدة قربه يمكن اطلاعه على
حال الوسائط كالاطلاع بالمعاشرة او صارت القرائن في غاية الكثرة وليس لما ادعاه المدعي خطوبنا
من خلفه ولا يثبت في اخبار الاحاد بالخصوص بحجة شرعية في جميع الازمنة لا يخفى على من انصف بعد التامل الثالث
الثالث لو سلمنا ذلك ايضا ونعرف بمقتضى مقالتك فغايته ماثبت من الاجماع المدعى في المقام
هو حجية الخبر الواحد عند اصحاب النبي والائمة والموجودين في زمانهم واما بالنسبة الينا فاول الكلام لان
من الجائز اختلاف حكمنا معهم في ذلك لا لاجل اختلاف الاشخاص ولا الازمان ولا لاختلاف الحكم من
جهة المطابقة للواقع وعدمه ولا من جهة طول السنين وكثرة الرواة بل من جهة وجود العلم الاجمالي لنا بوجود
المعارض غالبا بين الاخبار ونقلنا غالبا الى ذلك ولا يخلو ما بيد علينا اخبر من احتمال ذلك في انظارنا دونهم
فانهم خالين عن ذلك بل ربما يقطع بانه لا معارض لذلك في تلك الازمنة وكثرة في زماننا يجب علينا ادعاء
عدم خلوص الادلة معارض او احتمال معارض له مع ذلك محتمل اخفاء قويا معتبرا عند العقلاء واهل اللسان
ان يكون ذلك سببا لاختلاف الحكم بيننا وبينهم بجواز العمل بخبر الواحد لهم دوننا كما ان ذلك صار
سببا لاختلاف الحكم بيننا وبينهم من جهتين اخريين احدهما لزوم الفحص عن المعارض لنا دونهم علينا
ولا يجوز لنا العمل به قبل الفحص بالاجماع من القائلين بالحجية ولم يكن ذلك لازما لهم لعدم وجود هذه الاخبار
المختلفة والمعارضات الموافقة للتقية وغيرها وثانيهما حجية الاخبار بالنسبة اليهم كان مطلقا ولم يكن مختصا باحد
دون احد بل يعمل بها كل احد على فرض الحجية بخلافنا فان العمل مختص بالخواص منا على فرض حجية وهم المجتهدين
الذين لهم قوة استنباط الاحكام ورفع معارض الاخبار ولا يجوز لغيرهم بالاجماع فحجية الاخبار عندهم كلا اخبار عن
المجتهد في زماننا لانه يجوز ان يخرج عنه العوام والخواص ولا اختصاص بواحد دون احد فعلى هذا الاحتمال يمنع
ثبوت ذلك الاجماع الكاشف عن الحجية حقنا لا بد او لم الاشتراك حاكم بالثبوت لانا نقول ثبوت الحجية في حقهم لو كان

علامة عدم الحجية و

لما قلنا ان الكلام

لما قلنا اول الكلام اذ غاية ماثبت الحجية في حقهم انما هو كونهم على تلك الحالة ولم يثبت الحجية في حقهم ولو كانوا على حالنا
فادلة الاشتراك لا ينفع في المقام كما لا يخفى فرجع هذا الكلام الى منع الاشتراك حقيقة لعدم جريان دليله مع
اختلافنا اياهم في الاحوال لا العدم اعتبار ادلة الاشتراك ومن هنا يقال بشرط في الاشتراك اتحاد
الصنف بين الفريقين ولا يجري ادلة الاشتراك مع اختلاف الصنف بينهما الرابع لو اغمضنا العين
من هذه الجهة فنرجع الى منع الاجماع ثانيا بالنسبة الى الحاضرين بتقرير اخرى وجهة اخرى فنقول
انا لا نسلم الاجماع حتى في حقهم بيان ذلك ان كلامنا في المقام انما هو في حجية خبر الواحد على فرض انفتاح باب
العلم غالبا كزمان السيد ره ومن قاربه على زعمهم وذلك الاجماع لم يثبت منه الحجية لهم حين الانفتاح بل
كان باب العلم في الاغلب منسدا لهم لعدم تمكن المعصوم عادة في قضاء حوائج الجميع شافهه وتعليم
تمكن كل الناس من اخذ مسائلهم عنه جميعا بل غالبا فان ذلك غير معلوم وصحيح شيئين ولم يكن الاخبار
ايضا عندهم بحيث يحصل التواتر او الاحتفاف بالقرائن من اعتضاد بعضها ببعض او مخالفة الجاهل له
غالبا كاف المحتمل وفتاويه في زمانه بالنسبة الى مقلديه فلعل جواز العمل لهم بخبر الواحد بسبب الانسداد
الغالبي واما اذا فرضنا انفتاح باب العلم لهم غالبا كزمان المرتضى الذي اجتمع فيه الاخبار والاصول
في اكثر الاخبار الموجودة في زمانه فلم يثبت الاجماع للسائلين والموجودين في زمن الائمة ايضا
بحيث يحصل العلم غالبا اما وجدانا واما بالتواتر اللفظي او المحفوف بالقرائن العلمية كما ادعاه السيد
حتى يتشبث بادلة الاشتراك فان قيل ربما يسئل احد عن الزرارة في حضور المعصوم مع تمكنه
الاخذ عنه مشافهة او غير جائز لم قطعا مع عدم السئل وباب العلم له قلت لعل الانسداد الغالبي صار
سببا لحجية خبر الواحد لهم حتى في تلك الصورة مع ان لنا ان نقول هذا تخييل علمي لان تقرير
الامام حاصل له وعدم سؤاله عنه ربما كان فيه مصلحة في نظر السائل مع ان ماذكرنا حكمة للجواز لا العلة حتى
لا يرد اذا ثبت الحجية في حال الانسداد يثبت بالنسبة الينا ايضا وهو المطلوب قلنا ليس كلامنا في ثبوت
حجية الاخبار من جهة الانسداد وبل الكلام في حجيتها مطلقا في حال الانفتاح ليكون من الادلة الخاصة
الخاصة كانت حجيتها في حال الانفتاح والانسداد على السواء وربما سلمنا منك في المقام حجيتها من جهة
الاضطرار لا حال الاختيار فليس حجيتها من باب الخصوصية واما خصوصيتها في حال الانسداد
فمن جهة اخرى سيجيء فيها الكلام وماذكرنا من الاجوبة يجري في جميع الطرق المذكورة وظاهر بما
بالنسبة الى البعض يمكن اجرائها بعد التامل التام ولكن نذكر الجواب تفصيلا بالنسبة الى كل واحد منها
فنقول اما الاول ففيه انا لا نسلم بنائهم على ذلك بل عملهم على الاخبار المفيدة للعلم او المحفوفة بالقرائن
ودعوى انه لم يظهر له معارض بل ولا يحتمل اخفاء الا عاديا واما في غير ماذكرنا فهم على التوقف خصوصا في
الامور المهمة وجواب هذا اللايق في غاية الوضوح والقراص بعدما فصلنا من الاجوبة الاربعة الاتية
واما الثاني ايضا ففيه منع حصول العلم من الاخبار الصغيرة او عدم احتفافها بالقرينة العلمية مع الاشتراك

فان قلت نفرض حصول الفحص بحيث قطعنا بعدم وجود المعارض فالعلم الاجمالي بالنسبة الى ذلك الخبر غير موجود بل عدم المعارض معلوم تفصيلا فيصير حالنا كحالهم بالنسبة الى ذلك الخبر في كونه مجردا لنا وزمن البناء بالاجماع الى الكذب قلنا احتمال الكذب والعلم الاجمالي به باق لنا بل لنا ان نقول لكثرة الوسائط الغير لهما من خلية في عدم الجزم عندنا بحيث الخبر عيني هذه الوسائط صارت سببا لاحتمال وجود المعارض ولا يدفع هذا الاحتمال بكثرة الفحص ولا يصير حالنا كحالهم الا برفع تلك الوسائط والنواهي يمكن عادة فلا يمكن رفع الاحتمال عادة كما لا يخفى

بيننا وبينهم ممنوع لوجود الكذب والاختلافات الموجبة لاختلاف الحكم في الجهات المذكورة سابقا كما لا يخفى
واما الثالث ان الجهات في الحجية مختلفة واتفاق العلماء وجزمهم في العمل لا يدل على الحجية بالخصوص وهذا محل
نزاعنا ولا يخفى ايضا نقل بها من حيث انها تفيد الظن ومن المعلوم ان الاتفاق على العمل مع كون جهة
الاجماع تعيين بها لا يثبت مطلوبك وهو الاختصاص بالحجية لان هذا الكلام اعتراف منك بعدم اتفاقهم
على حجيتها الخاصة مثلا اذا سرب الكل اصل الخبر باعتقاد الحلية واخر باعتقاد الحلية فاجتمعوا جميع الناس
على حلية هذا الخبر الخاص فاجماعهم لا يكشف على كون الخبر حلالا في الشريعة نعم حكم الله في حقهم الحل وهذا
لا دليل لحلية الواقعية نعم ينتهم كما انت اذا نفيت الثمرة في هذه المسئلة فيصير النزاع علميا لا العمل والتقليد
الثمرة العملية ولكن سيظهر لك بيان الثمرة مع انك معترف بالثمرة وليس نزاعك الا من جهة هذه الثمرة
فظهر من ذلك ان الاتفاق في العمل مع اختلاف الموارد والادلة لا ينفع لاثبات ماهو المقصود في المسئلة
واما الرابع ففيه لا نسلم على العقود ملكه لحجيات عديدة لان للتقرير شرائط معلومة وهو يتوقف على الامامية
على معتقدهم بما في كتاب الكافي ثم اطلاع الامام عليهم وكون الامام متمكنا عن الردع وكون العاملين
متمكنين لتحصيل العلم وعالمين بالعلم الاجمالي بوجود المعارضات والكذب في تلك الاخبار ولم يعلم شيء
ماذكر في المقام واما تسمية الامام الكتاب بالكافي فهذا الكلام مشهور لا يعلم له مستند شرعيه ورب
مشهور لا اصل له ومع التسليم يحتمل ذلك من جهة عدم تمكنهم من تحصيل العلم فيجوز لهم العمل بالظن لذلك
او الغرض ان الشيعة اذا عملوا بالاخبار فيها اذا كان معتبرا للظن فيكفيهم لان الظن يحكم العلم عند الاضطرار
في زمان الحيرة لانسداد باب العلم بالاحكام الشرعية لا من جهة حجية تلك الاخبار خاصة فلا يشبه الاول كما
واما الخامس يظهر مافيه ماذكرنا ان اخذ الكتب الاربعة الاصول المذكورة في حيز المنع بل يرد ونا هذه الكتب
بعد انك ترى من الاخبار واختلاف الروايات واشتباه الاصول المعتمدة مع الاصول المدسوسة ولا يعرفهم
الى جميع الاخبار في الكتب الاربعة الا ماوجد من طرق هذه المفاسدة المذكورة ولو كان كذلك يلزم حجية
جميع ما في الكتب الاربعة وان لم نعلم لها معارض وكان مستورا في العمل بها عند الفقهاء الامامية وهذا مما
لا يقول به احد باعتراف الخصم بما سمعه فان قلت انا نقول الحجية غير ماكان عند العلماء يعرف الحجية والغرض
اثبات ما بينها في الجملة قلت هذا خلاف لما ادعيت من كون مابينها قطعي وماخوذة كلها من الاصول المعتمدة
لان العلة في الحجية جارية في جميع الاخبار في الكتب الاربعة ومع ذلك كله انا نعلم علما وجدانيا بوجود
اخبار كاذبة في هذه الكتب المذكورة فلا يمكن في مقابل ذلك ادعاء العلم بجميع ما بينها من الاخبار الجمع
فان قلت انا نمنع العلم الاجمالي بوجود جزء الكذب فيها بل لا نسلم عدم العلم بمعنى احتمال وجود الكذب فيها
وهذا لا ينافي مدعانا سيما هذا قليل في كتب كما نسبهم نعم الا محصورة سيما لكنه محصور في الاخبار الضعاف
دون الصحاح والموثقات والحسان فالمراد مختلف فالحجية فيها نعم عدم الكذب فيه والعلم الاجمالي بالمخالفة القطعية حاصل
في تلك الموارد وسلمنا ذلك ايضا لكن الظن الحاصل من الادلة اقوى فان قلت انه عمل بالظن وهو حرام بالايات

قلت

قلت ان الايات اما ان تدل على حرمة العمل بالظن مطلقا او بعضها دون بعض اما الاول فيلزم منه المخالفة القطعية
وعلى الثاني لا يضرنا للتقيد الموردين قلنا اما منع وجود الكذب فيها في غاية الضعف لان العلم حاصل قطعا
والا يلزم حجية جميع ما في الكتب الاربعة وهذا مما بين غنى وعدمه واما كونه قليلا في كتب فيه ضعيف ايضا لان الدليل يدل
عدم اعتبار ذلك لو كان الفرق لانه ممنوع لان الفرق بين اطلاعه بوجود الكذب فيها وبعلم سببه ذلك ايضا
فيتوقف في العمل بها وهو ظاهر كما وان دليله غير ذلك فعليه البيان واما انحصار الكذب في الضعاف فغير
للعلم بوجوده في غيرها ايضا والا يلزم العمل بغير الصحاح مطلقا لو كان عمل الاصحاب على طرحها وهو خلاف القول به
القائلين بحجية الخبر ايضا لانهم يقولون بحجية الظن الخاص اي الظن الحاصل بالخبر يعني الاخبار المخالفة بعمل الاصحاب
لا شك في عدم افادتها الظن قطعا واما اعتبار الظن بعد فرض تسليم وجوده في الاول اول الكلام
بل لو قلنا به ما لا يقول به فان اراد ان هذا ظن خاص لا يلزم على مذهبه ايضا لان هذا ليس حاصلا من
ذلك الاخبار بل هو ظن اجتهادي حصل من ادعاء كثرة الكذب في الضعاف واما ان طرح العمل بالظن
مطلقا يوجب المخالفة القطعية ان اراد طرح كل ما يفيد الظن وان قام من الشرع دليل على اعتباره كاليد
وشهادة العدلين وغير ذلك من الظنون المتفق عليه ففيه اولا ان العمل بها من باب الظن اول الكلام
لعدم افادتها الظن غالبا او احيانا وثانيا سلمنا ولكن نعلم خروج ماذكر من الدليل فهو معلوم وكلامنا
في الظنون المشكوكة ودلالة الايات على عدم اعتبارها باقية على الوجه الكلية فلا مخالفة قطعية وان
اراد بعد اخراج ما علم اعتباره من الشرع يلزم من عدم العمل بباقي الظنون بجميع مخالفة قطعية فهو في
حيز المنع لانا نعين في مقام اثبات الظن واما اعتبار البعض دون بعض فهو بعيد لان البعض غير معلوم
فلو ادعى وجوده في الضعاف دون الصحاح فلا وجه وان ادعى انه ظن ترجيح الضعاف على وجود الكذب
فيها فهو ايضا ثم بل البعض شيء لم يعلم بعينه وتخصيصه بظن الترجيح اول الكلام فان قلت انه
قد ادعي بان ظن الترجيح حجة بالاجماع قلت هذا اجماع منقول وحجيته اول الكلام بل لنا ان تخصيص البعض
بظن الحاصل من الكتاب او في باب الالفاظ فان ثبوتها اجماعي والاجماع المحصل المسلم بيننا وبين الخصم
غيره فاول الكلام فتم مع هذا الظن ادعائه في غاية البعد لان كثيرا من الضعاف معمول بين الاصحاب
كثير من الصحاح مطروح عندهم فكيف يحصل الظن بوجود الكذب في الضعاف دون الصحاح مع ان من عادة
حجية كل ما في الكتب الاربعة ولو لم يدع فدليله مقتضاه ذلك وهذا الكلام والتوفيق مخالف ماهو صريح
فان قلت ان المحدثين الثلث شهدوا باخذ ما في كتبهم من الاصول المعتبرة وتلك الاصول اعتمادها عن تقرير المعصوم
ومن جملة اياها وهذا دليل على تقرير الامام بالعمل بها اما الاولى فيظهر من تتبع كتبهم وكتبا هل منعهم انها ماخوذة
منها واحتمال السهو والنسيان والغلط منهم في الاخذ من الاصول لا يضرنا لانا في مقام اثبات الايجاب الجزئي وثبت
الثاني بعلم الفرق كما سيأتي مع انها قليلة يكفي لا يعتني بها واما الثالثة فهو معلوم من الخارج واحتمال التقية

في تقرير المعصوم هنا غير جار لان التنبيه على عدم التقرير في الغير تلك الاخبار لمذهب العامه واحتمال كون
تلك الاخبار متواتره عندهم او محفوفه بالقرائن لا يفرقها لان التقريب وقع على هذه الاخبار المخصوصه لا امره
فان قيل ان التقرير واقع على بعض تلك الاحوال ودوره على الجميع غير معلوم بل العدم معلوم قلنا
نحن في بيان الايجاب الجزئي فلا يضرنا ذلك قلت اركان ما ذكرنا من الاجوبه العامه وما ذكرنا انفا
من الاجوبه الخاصه يكفي في جواب هذا القول كما لا يخفى على المتامل وثانيا ان كل جزء من كلامه بالخصوص
مخدوش اما شهادة المحدثين الثلث فليس كادعاء لا اشرنا اليه فيما سبق بل هما ادعى بعضهم هو الحجيه عنده بينه
بينه وبين الله ولعل ذلك من اجتهاداته الظنيه فليس في كلامه الحجيه مع انا قد ذكرنا ان حجيتهم لتلك الكتب
الاعتبار انما هو بعد الدس والاختلال وكان غرضهم عدم الاضاعه والاعتبار بالكليه وانتهاس اثار
الشريعه واما كتب الرجال انما هي بيان حالهم على ان بعضا من ذلك ومع احتمال اعتبارهم ايضا من الظنون الاجتهاديه
كانت حجيتها اول المسئله ولو سلمنا اخذهم من الاصول المعتمدة نهو غايته الاعتماد عندهم لا عندنا لاحتمال
القوي في السهو والغفله والنسيان كما نرى مخالفة بعضهم لاخر ونفي حجيته بعض ما في كتب غيرهم و
يظهر ذلك لمن التتبع في اخبار كتبهم وذكروا فيها من نسبه الضعف بعضهم الى بعض ما كتب غيرهم
واثبات الجزئي اي الجزئيات المشتبهة لا ينفعه لانه لو ادعى انه الصحاح فنقول لو كانت صحاحا اعلاه
لانها ربما كانت مخالفة لعمل الاصحاب معلوما عندهم مع ان بعد تسليم ذلك لا يثبت حجيتها من حيث انها مذكوره
في الكتب المذكوره بل من جهة تعديل العدلين وامر خارج عن خصوصيه ذكرها في الكتب المذكوره فتدبر
واما التقديم الثانيه كونها معلومة على سبيل اليقين والتيقن ثم مع ان التقريب لها احتمالات عديده ولا
يخفى وجه عدم دلالتها على الحجيه النقليه لان احتمال التتبع والتربص في ضبط الاحاديث لئلا ينقطع من
اثار الشريعه في غاية الظهور ويؤيده قولهم لولا هؤلاء لانقطعت الاثار الشريعه مع ان احتمال
النقيه ايضا غير مندفع لان العامه كانوا يعملون بالاخبار الاحاد حيث نسبوا انكار العمل بها الى الشيعه
فيحتمل التقرير من الامام لاجل ذلك وكون الاخبار فيها منسوبه الى الائمه لا يدل على اطلاع العامه عليها
فيقرب ليعمل من جهلة العامه يعلمون ان المذكور في الاصول اخبار احاد من غير علم بانتسابها اليهم ولو علموا
ذلك ايضا لا يعلم انهم يعلمون انها اخبار من عند انفسهم بل يعتقدون انهم رواة عن النبي فتامل
واما احتمال تواترها او احتفافها بالقرائن ففي غاية الظهور كما فصلنا ذلك سابقا فانه غاية الوضوح ووقوع
التقرير على خصوص هذه الاصول مع اختلاف الجدد لا ينفعه لان معنى التقرير ح ان العمل بالاخبار
المحفوفه والمتواتره جائز فاذا انتفى الخصوصيه بالنسبة الينا وعلمنا بحصول جزء كونها بعين نقلها الى
الكتب الاربعه فلا ينفعنا التقريب الواقع على الخصوصيه مع ان حجيتها لهم مع احتمال الاسناد في حقهم
لا ينفع في المقام الغرض اثبات حجية الاخبار بالخصوص فلا بد للمدعي اثبات الحجيه حال الانقطاع كما عرفت الفائته

اثبات الجزئي بين امور مشتبهه لا ينفعهم كما عرفت فان قلت ان العمل بالاخبار المودعه في الكتب الاربعه اما من
حيث انها قطعيه او ظنيه بالخصوص او ظنيه بالظن المطلق او غير ذلك اما الاول فقد عرفت فساده كما سياتي واما الثاني
فيثبت به المطلوب واما الثالث المطلق فهو باطل لاجماع على حرمة العمل بغير العلم ولم ينقلب الاصل اصلا
سلمنا منع الاجماع لكن الايات الناهيه عن العمل بالظن داله على ذلك ان قلت بعموم الخطاب فقط وان
بالخصوص فيثبت شموله للغائبين بادلة الاشتراك والفارق اما اختلاف الاشخاص او الاحوال
اما الاول فقط البطلان واما الثاني فالشك في اختلافها بايامنا وصبان الامام وفقدانه هل هو
سبب للاختلاف في الحكم ام لا فنقول الاصل الاشتراك ما لم يعلم الاختلاف في الحكم قلت كل ذلك
محل نظر اما كونها قطعيه فقد عرفت بين القائلين بالظنون المطلقه والخاصه والمخالف فيه بعض الاخباريين
فلا يضر الاجماع ومن شاركهم فيكفيه الجواب في موافقته ايامه فاخبر العمل بها من باب الظن اما اجماعا
واما مطلقا والاجماع والايات ينفي كل منها وان ادعيت اقامة الدليل على جواز العمل بمطلق الظن
فهو منتهي الى القطع لا معنى الكلام فيه فحجية الكتاب فنقول اقامة الدليل اول الكلام وقبل ثبوته
داخل في عموم الايات والاجماع فلو كان الاصل باقيا على حاله ولا ينقلب اصلا يثبت حرمة العمل بها مطلقا
مع ان قولك هذا دوكل ولا ينقلب اصلا بينهما منافاة فتدبر والقول بالاجماع المحصورة الاشتراك والغائبين
بالنسبه الى ما انسد باب العلم فيه محل كلام فتدبر سلمنا ولكن بعد عدم الدليل على حجية الاخبار بالخصوص
يثبت حجيتها من باب الظن المطلق فيثبت الانقلاب كما سيجيء الكلام فيه واما عدم ثبوت اختلاف الاحوال
في اختلاف الحكم فاول الكلام لان الاشتراك ثابت فيما يعلم عدم الاختلاف في الاحوال او لم يعلم الاختلاف
او شك فيه واما اذا علمنا اختلاف الاحوال فلا معنى لاجراء اصالة الاشتراك لان مجرى الاصل حين الشك
ولا شك في اختلاف الاحوال وادلة الاشتراك لا يشمل المقام فالايات تدل على حرمة العمل بالظن
فيما يمكن تحصيل العلم فيه واما مع عدم امكان التحصيل والتوقف يلزم الخروج عن الدين فالايات سكوت عنها
وذلك في محل الشك بل عدمه معلوم وسيجيء التحقيق في ذلك انشاء الله تعالى واما السادس ففيه تدبير
اخبار الاحاد وضبطها ونشرها لا يجعل الفائدة فيها العمل بها وحجيتها بمجرده عن كونها اخبار احاد الاحتمال
ارادة تكثيرها ليحصل بها التواتر لان التواتر لا يحصل الا بذلك او لاجل حصول القرائن الداله لصدق
مضامينها وبقاء اثار الشريعه لمن بعدهم لانه لولا ذلك لما بقي مدرك لاستنباط الاحكام ولبس هذا
من جهة حجيتها بالخصوص بل يتحمل بها ايضا من يقول بحجية مطلق الظن لانها غالبا مدارك لتحصيل الظن في
الاحكام فما ذكر لا يدل لترغيبها على حجيتها بالخصوص لو نقل في ارادة غيرها اظهر كما لا يخفى وبهذا يظهر
الجواب عن الطريق السابع بيان ان عدم الانكار لا دلالة فيه على حجيتها بخصوصه بل يحمل بالظن الذي لا بد لهم
من مدرك تحصيلها لان القائلين بالظن المطلق ايضا يذكرون مدارك الاحكام في الكتب الفقهيه وربما

كان الجزء الذي كان مدرك الحكم عندنا المتمسك عليه او عند الخصم ونحو ذلك من الاحتمالات الظاهرة كالحجيه
ويظهر الجواب عن الوجه الثامن مع احتمال انسداد باب العلم بالنسبه اليهم فلا دلالة لها على حجيتها حين الانفتاح
كما هو محل النزاع وبعد ذلك صار وجه الطريق التاسع في غاية الوضوح لجريان جميع الاحتمالات المذكورة فيه
واما العاشر فوجه اختلاف الاصحاب بحسب اختلاف الاحاديث فلو سلمنا ذلك فلا يخفى في خصوصيه الحجيه
بل ربما كان واحد منها عند واحد منهم محفوفه بالقرائن دون اخر لاختلاف الانظار والاطلاع على الامارات
او كان عاملا بالظن وكان عنده اقوى ظنا من غيره مع انه لو كانت كلها حجه يلزم التعارض والرجوع
الى المرجحات ولا شك ان التساوي والتخيير في غاية الندرة فلا بد من طرح بعضها دون بعض فالاختلاف
بالكل بالنسبه الى كل منهم دليل على اختلاف انظارهم في تحصيل القرائن والامارات المفيدة للظن ملزوم لكن
هذا الوجه في خلاف مقصودنا المستدل اظهر لما كان في مقصوده اظهر ويظهر من ذلك الجواب عن الوجه
الحادي عشر مع ان كل منهم مكلف بحسب ظنه وبعد جده واجتهاده وصيرورة احد الطرق عنده حقا ولو
كان ممن يرى حجية الظن المطلق وكان خصمه ينفي ذلك لعين الخصم تفسيقه لان كل مكلف بمقتضى ظنه ودليله
بل الاختلاف وعدم التفسيق والتضليل دليل على عدم استقامة طريقه حجية الاخبار بالخصوص كما اشرنا اليه
واما الوجه الثالث عشر المركب من الامور الظنيه فلنا المنع من حصول الظن من واحد منها بعد ما حفظ
ما ذكرنا ومع ذلك نقول اما الاول فيمنع وهاب الاكثر لعدم معلوميه حجية الحجيه عندهم فربما كان الجهات
مختلفة معنى بعضهم لادعاء حصول العلم منها اما بالتواتر او احتفافها بالقرائن العلميه كما ادعاه السيد لا
ومن يتبعه وعمل بعضهم من باب افادتها الظن كالعلامه كما يظهر من كلماتهما وبعضهم باعتبار الخصوصيه
كما هو المدعي وعدم العلم بعين ان ذهاب من ذهب الى الحجيه انما هو من جهة الاخيرة فلا يثبت عنده ذلك
ذهابه لا كيف الى ما ادعيت في المسئله سلمنا ذلك لكن نقول ذهاب الاكثر بعيد الظن اذا لم يعلم
مداركهم في المسئله او علم ولم يعلم فسادها واما بعد العلم بالمدارك وفساد حجيه دلالتها كما
هو المفروض في المسئله كما عرفت وستعرف انشاء الله فلا يفيد الظن من ذهابهم الى الحكم اصلا
واما ذهاب الكليني والصدوق فنقول انه لا يدل على المقصود بل غايته ادعاء كون ما في كتابهم من الاخبار
المعتمدة عندهما وذلك لا يدل على ذهابهما الى الحجيه الخاصه لاحتمال كونها عندهما محفوفه بالقرائن او مفيده
للظن المعتبر من باب حجية مطلق الظن وبعد تسليم ما ادعيت في صحتها فلا يفيد من ذهابهما الظن للاخبار
العلاجيه لا يفيد الظن بما ادعيت بل الظن من دلالتها اعتبار الظنون منها كما يظهر من ايات الترجيح وقد انه
اليه انتقال الظن وبعد تسليم حصول الظن منها لا يكون هذا الظن مفيدا لحجيه الى بعض ظنون اخر حتى يحصل
حد القطع والمفروض عدم حصول الظن من باقي الامور المذكوره كما عرفت وستعرف ولو افاد بعض اخر
الظن الذي فليس بحيث يحصل العلم لعلنا ما يفيد الظن بين هذه الامور المدعى فيه افادة الظن كما عرفت

واما الثاني فاولا لا نسلم تحقق اجماع الشيخ والعلامه لان الشيخ مع كثرة علمه وفضله كيف يشتبه عليه الامر
ويقتصر العقل بالكلام فاذا نشاء بادر سقط ابتنى الاصل وهو عدم جواز العمل بغير العلم عالما وثانيا
سلمنا ذلك ولكن الشيخ على ما يظهر من مقامات كلامه انه يدعي حجية اخبار الاحاد المحفوفه بالقرائن
كما يظهر من شرائط التي اشترطها في العمل بالاخبار وثالثا سلمنا ذلك ولكنه ادعاء الاجماع لا يفيد ظنا
لما علمنا فساد مدرك المجمعين وراجعا سلمنا ذلك لكنه يفيد الظن ولا بد من اجتماع ظنون اخر حتى يحصل
العلم فيبطل عدمه واما الثالث فقد عرفت الجواب عنه في ذيل الجواب عن الاول واما الرابع فلان بناء
العقلاء بعد ظهور معارضات في نظائرها واحتمال وجود معارض لم يعلم وبعد هذه الاحتمالات
والدس يتوقف العرف ولا يذهب فقاء ابناء خصوصا في الامور المهمه والامور الدينيه التي هي اهم من الدنيويه
واما الخامس فيحتمل ان يكون الاخبار في زمانه متواتره او محفوفه بالقرائن القطعيه او لتمكنهم التمييز بين
الحق والباطل بادنى الامارات او السؤال عن والاتهم وتواتره وانه يحتمل تجويز ذلك للانسداد بالنسبة
الى اهل زمانه لكن زماننا ومع تمكنه الانفتاح باب العلم عليهم لا يوجب وجوبه لاحتمال وجود الصالح لحفظ
نفسه او دمائهم او من حيث ان يجتنبوا المجتهدون فيكثر الله بهم اجرهم بين يدي علمائهم ورد عليهم من غيبة
امامهم وكثرة عدوهم عجل الله فرجه واهلك الله اعدائه وكثر الله انصاره وزاد الله ايده وكلائه ونواله
واما السادس فقد وضح الجواب عنه غاية الوضوح لجريان كثير من الاحتمالات الماضيه فيه ووضوحها للاتحاد
واما الدليلين الاخيرين فقد اطنبنا الكلام في جوابهما واوضحنا ما يرد عليهما غاية الوضوح بحيث
ما بقي عليهم غبار وظهر انهما لا ابن لان على مطلوب مستقل بوجه من الوجوه ولا يحتاج الى اعادته الا انه
تذنيب لتتميم المقام في ذكر بعض وجوه من الادله التي ربما يستدل لاتمام المرام في هذا المقام لا بد ان نذكرها
منها ان نقل فتوى المجتهد يجوز العمل به اجماعا كنقل الزوج الى الزوجه وعلمها بنقل الزوج وكذا غير الزوج من
الناقلين لفتوى المجتهد وبالجمله ان عمل المقلد بفتوى المجتهد بنقل عدل يجوز اجماعا فلا بد ان يجوز العمل بنقل
الخبر عن المعصوم لعدم الفارق بينهما الا ان المخبر عنه في احدهما معصوم وهو لا ينسى ولا يخطاء ولا يسهو وفي
الاخر مخبر عنه المعصوم من السهو والنسيان والكذب ونحو ذلك واذا كان المخبر عنه حاله كذا في الاستنباط
العقلاء عن الادله مع جميع هذه العيوب يجوز العمل به اتفاقا فالعمل بنقل الراوي من المعصوم او الحديث
فنقل عن الاولويه القطعيه ولا اقل من المساوات وهو ايضا كاف في المقام فان قلنا الفرق واضح لان العمل
بنقل الفتوى من جهة العسر والحرج وهو عدم وصول بها لنقل الى المجتهد دائما فلا بد ان يعمل بقول من اخبر عن
المجتهد قلنا منقدم في زمان الامام لان الامام واحد وفي كل عصر بخلاف المجتهد فانه متعدد في كل عصر فالعسر في الاول ازيد
والجواب عن ذلك في غاية الوضوح اما اولا فلان المروي عنه لا بد حجيته في قبول رواية الراوي فاذا
قول المروي عنه حجة فلا كلام لنا فيه وان سلمنا الاولويه فلا دخل له فيما نحن لان الكلام في الرواية عنه وثانيا ان

الاجوبة الاربعة كلها تجرى فى المقام مما عرفت ان الرواية بلا واسطة يحتمل القطع او محفوفة بالقرائن او كثرة
المعارضات فى الاخبار صارت فارقا بينه وبين ما ليس له معارض وان ما ذكرت يتم فى صورة الاسناد وبعد
تسليم القبول ليس عن اعتبار ما نعم ومثله ما ينافى بثبوته فى الانفتاح وثانيا ان الفارق هو الاجماع كما اعترفت به
ربما عن فيه ثم يثبت انه عمل النزاع هذا فيناسب مع الفارق ولا يثبت الاولوية فى المبادى كما لا يخفى فتدبر فيه
ومنها ان العدلين اذا شهدا بحقوق الناس يجوز القول والحكم بها بل يجب فكذا الحال فى حقوق الله
لعدم الفارق لان شهادة العدلين من باب الخبر الواحد لا التواتر فاذا جاز القبول بقبول العدلين فى حقوق
الناس لم لا يجوز فى حقوق الله تعالى فان قلت الفرق من جهة الوحدة والتعدد فلعل فى العدلين زيادة
خصوصية ليست فى العدل الواحد قلت نفرض الكلام فيما كان المخبر عدلين فى نقل الرواية فى جميع الطبقات
وفيما كان المخبر واحدا يتم بالاجماع المركب فان قلت الفارق هو الاجماع قلنا واذا ثبت الاجماع الفارق
لا يتم دعوى المساواة قلنا الاجماع كاشف لا مثبت بعنوان ان الاجماع لا يثبت الحكم ولا ينفى الغير وهو قبول خبر
الواحد بل انه يكشف عن رضا المعصوم عليه السلام بقبول شهادة العدلين فالاجماع مسبوق بتحقق الرضا بقبول
شهادة العدلين فلا بد من تحقق الرضا وقبول شهادة العدلين ثم تحقق الاجماع فاذا ثبت قبول شهادة
العدلين قبل انعقاد الاجماع فلا يكون الاجماع فارقا وهذا السؤال ياتى فى الدليل السابق ايضا والجواب
والجواب عن ذلك اولا ان الاجماع يكشف على وجود الفارق لانك اعترفت انه مسبوق برضا المعصوم فاذا
قام الاجماع فى مقام دون مقام يكشف عن وجود خصوصية فى احدهما دون الاخر وهذا القدر يكفى فى
ظهور الفرق والعلم بعدم التساوى وثانيا انا نبين الفارق والعلة الموجودة فى الشهادة دون الرواية
لانه لو لم يقبل الشهادة من العدلين فى حقوق الناس لتعطلت الاحكام وتضيع حقوق الناس ويلزم
الهرج والمرج والاختلال فى نظام العالم وربما يخل ويجر الى سفك الدماء ونهب الاموال بخلاف حقوق
الله تعالى فان حين انسداد الطريق تحصيل العلم والا فالعمل بالبراءة عند الانفتاح العالمين كما هو محل الكلام
لا يلزم شىء من ذلك وان خالف المصالح الواقعية فلا يلزم منه فساد بعد رضى الشارع بهذه المخالفة
مع انه اقل محذورا من جواز العمل بمطلق الخبر لان مخالفته اكثر من التكليف بالعلم بالرجوع الى الاصل
عند عدم الظفر عليه ومع ذلك لو سلمنا تساوى المفاسد من جهة حقوق الله اسهل من حقوق الناس لانه ارءف
مع ان الاجوبة الاربعة السابقة يجرى هنا ايضا كما لا يخفى ومنها ان الله دل على التكليف وما دل على الفروض
وحمل معنى الاسم على الصحة وكذا الحال فى الاصول العقائدية كدعوى صاحب المال على اجازة الشىء ...
فاذا ثبت قبول الخبر الواحد فيها من الموضوعات الخارجية اجماعا فيثبت فى الاحكام ايضا لعدم الفارق
ترى الشارع اعتبر الظن فى الموضوعات الخارجية كالامثلة المذكورة لا بد ان يعتبره فى الاحكام ايضا لعدم الفارق
فان قلت الفرق ان احكام الشارع يثبت للموضوعات الكلية وهى بالنسبة الى الموضوعات الجزئية اصول ...

الظنون فى الفروع لا يستلزم اعتبارها فى الاصول قلت نعم لكن انا نرى لا خطأ فى الفقه بين ان كل
من قال بحجية الظنون فى الموضوعات الخارجية قال بحجيتها فى الاحكام وبالعكس اى ليس كل من قال بحجيتها
فى الاحكام قال بحجيتها فى الموضوعات والجواب عنه عين الجواب عن الدليل السابق وايضا بطلان الفرق بين
الموضوعات المجمع عليها وهى الاسباب الشرعية والموضوعات التى هى متعلقات يتعلق بها احكام الشرعية
مثل الظن بدخول الوقت او القبلة ونحوهما مع ان اعتبار الظن ليس مناط الحكم الاجماع بل هو امر تعبدى وان
كان الظن على خلافه وليس الاحكام كذلك لانه اذا كان الظن على خلاف الحكم لا يجوز العمل به باتفاق من الخصم
فالفرق بينهما كالفرق بين الارض والسماء ولا يخفى فتدبر هذا غاية ما تمسكوا بحجية الخبر بالخصوص وما ذهب
اليه جمع من المناظرين للنوع على خلاف هذه الطريقة سيظهر لك وجهه وما فيه فى حل دليل الانسداد
اذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الادلة لا تتم لاثبات مدعاهم فى شىء اما الآيات وان اجبنا عن
ما اوردناها على اية الاولى بتمامها الا ان تعين فيها كلام اما اولا فلان وجه استدلالهم اما هو من
جهة مفهوم الشرط ولا اقل من ان الغالب تمسكهم من هذه الجهة وقد عرفت عدم تماميتها من هذه
الجهة واما على مفهوم الوصف فان امكن التمسك بها الا ان فى مفهوم الوصف كلام بل ادعى صاحب
المعالم ذهاب الاكثر الى نفيه وهذا مناف لما يحكى من ذهاب الاكثر الى دلالة الآية على الحجية فعلم من
ذلك ان وجه استدلالهم هى الجهة الاولى وهى لا يقيم به الاستدلال كما عرفت وثانيا انا بعد تسليم وجه الاستدلال
على مفهوم الوصف وقلنا بالحجية لكن التعليل يدل على عدم حجية خبر العدل ايضا لان العلة فى عدم قبول خبر الفاسق
هو الوقوع فى الجهالة وهو موجود فى اخبار العدل ايضا كثيرا ولا اقل من القليل ولا يمكن ادعاء نفيه مطلقا
فالعلة ينفى القول بالحجية مطلقا فى الخبر العدل ووجه ذكر الفاسق يمكن ان يكون من كثرة وقوع ذلك فيه دون العدل
فان ذلك فيه قليل او من جهة كونه مورد الآية ومحل الحاجة وان كان الحكم عاما بالعلة المنصوصة وثالثا
فى معنى الفاسق ايضا كلام لان الفاسق هو من كان فاسقا فى الواقع مع العلم به ولا يلزم التكليف
لو اريد الواقعى وان العلم به وعلى هذا لا يطابق مورد الآية لان مورد الآية هو وليد بن عقبة حيث
وهو ارسله الرسول صلى الله عليه وآله لاخذ الصدقات وعلم انه العامل لما سر وط اجماعى فليس فاسقا بظاهر الشرع
فاما الايهان يحمل على الفاسق الواقعى فان لم يعلم به او معنى مجازى اخر وهو من لم يكن خبره صدقا وان
كان صادقا عادلا او على التقديرين لا يمكن العمل بقبول خبر من علم عدالته شرعا كما لا يخفى مع ان مدلول
الآية على قبول قول العادل محل كلام لان المفهوم الظاهر المطابق عدم لزوم التبين وربما كان ذلك من جهة
اعراز العادل وعلو شأنه فان التمسك بالآية فى غاية الاشكال وكذلك الآيات الباقية لما عرفت ما فيها
وانها اضعف دلالة من الآية الاولى واما الاخبار فقد عرفت ما فيها ايضا واما الاجماع فنحو الدليل
الاول فنسادا من غيره وكذلك ما ذكرناه من التنقيح فانه لم يثبت حجية الخبر الواحد من الادلة الخاصة فلا بد من صرف الكلام

امر الموقف

فى حجية الظن المطلق
من باب الانسداد
على حجية الخبر الواحد

اما المقام الثانى ففى ذكر ادلة القائلين بحجية مطلق الظن وهى رابع الادلة اى الدليل
العقلى وهى وجوه بذكره فى مراحل ثلثة المرحلة الاولى فى بيان ما يثبت به حجية خبر الواحد
من باب الظن وهو السبر والتقسيم بعد اثبات التكليف وانسداد باب العلم وهو المسمى بالدليل الرابع على
المشهور والكلام فى هذه المرحلة يتم فى مقامات سبعة المقام الاول لا شك ولا شبهة فى انا
مكلفون بتكاليف من الاوامر والنواهى من جانب الشارع ولسنا كالجمادات والبهائم وهذا مما لا
شبهة فيه ولا ريب يعتريه وقد اتفق عليه جميع الاديان فى جميع الازمان فلا يحتاج الى اثبات ذلك الى البيان والبرهان
ويدل على ذلك العقل القاطع ايضا والآيات الباهرة والاخبار المتكثرة الثابتات من حيث بالمعجزة وعليه الضرورة
والبداهة ولا ريب ايضا فى ان تكاليفنا الآن انما هى التى جاء بها محمد صلى الله عليه وآله وشرع بها الشرعية لقضاء الادلة القاطعة
والبراهين الساطعة على حقيته وحقية ما جاء به وبطلان ما سواه من المذاهب السالفة وليس هنا
مقام ذكرها ويكفى اليه الاشارة الاجمالية ولا ريب ايضا ان تلك التكاليف هى عين ما كلف به الحاضرين
فى زمان النبى صلى الله عليه وآله والائمة ما جاء به محمد صلى الله عليه وآله يجمع الامور لعلمه الادلة الملقاة من جانب الشارع للشريعة
من الكتاب والسنة وذلك للادلة الدالة على الشركة بين الحاضرين والغائبين الى يوم القيمة ولتأكيد
على بطلان التصويب من الادلة ولاصالة الاشتغال للاتفاق بان تحصيل الاحكام المتعلقة بالمتأخرين
والعمل بها واجب للامر ولان الاصل عدم تعدد جعل الحكم من الله تعالى وللاتفاق على لزوم تحصيل الاحكام
ولا يمكن ذلك الا بعد سبق الحكم من الشارع ولم يسبق منه الاحكام واحد فنكون تكليفنا الا ان هو
ذلك الحكم بعينه ولا يلزم علينا الفحص عن ذلك الحكم المقام الثانى فى اثبات انسداد باب العلم فى
الاحكام الشرعية غالبا وحجيتها واعتبارا اى الظن الذى قام الدليل الشرعى على اعتباره بالخصوص ليكون
فانما مقام العلم الوجدانى فى الحجية فى اغلب وقد صرح به جماعة من علماء الاصول وبين لعلة وجوه
من الادلة الاول ان الادلة الفقهية لاثبات الاحكام الشرعية غالبا منحصرة فى الادلة الاربعة بعد ابطال غير ما عرفت
بالاتفاق والاجماع على الاحصار بينا رسميا الكلام فى ذلك فى المقالة الخامسة من اثنى وهى الكتاب والسنة
والاجماع والعقل ولا خفاء ولا شبهة ان تلك الادلة لا يستفاد منها غالبا الا الظن اما الكتاب فالآيات
المتعلقة بالاحكام فيه ليست الا اقل قليل وعددها خمسمائة او اقل منه وجملة منها مجملات ولا يتم به
المطلوب الا بانضمام الاخبار المبينة اليها التى يرجع حقيقة الى الاخبار ولظهور الحكم نقول بيان الآيات
مع انها فى انفسها محل للنزاع فى الحجية والعدم وجملة منها ظواهر وهى ايضا محل النزاع
لان جماعة يدعون بعدم حجية ظواهر الكتاب وجماعة يدعون بانها من الظنون المطلقة وعليها الاثبات
بها الموضوع ايضا نعم الا انه حجة على مذهب المختار فهو هنا وان كانت مما قام الدليل القطعى على حجيتها
لكن عليه المعلوم وان كان فى غالب الظن ولكنها اقل قليل لا يكفى لعشر من اعشار الاحكام مع ان

ما يظهر منها احكام مجملة وكليات محض مفصلة كالصلوة والصوم والحج والخمس والزكاة ونحوها التى منه شرائطها واجزائها وغير
احكامها المتعلقة بكل واحد منها فيحتاج فى نفسها وتفصيلها الى الاخبار ويرجع حكم امثال ذلك الى حكم
الاخبار مع ان ما يحصل من الكليات غير محتاج الى البيان غالبا لان الغالب يوافقه الضرورة
والاجماع فلا يبعد القول بعدم الفائدة فيها فى اثبات الاحكام الفقهية الا بعد اثبات حجية الاخبار
وحجية الظن ايضا ما يحصل منه ليس ما يعتنى به ويعتمد فى الفروع لما يوافقه الضرورة والاجماع غالبا
كما لا يخفى فتدبر مع ان هذه الظواهر دائما او غالبا يحتاج الى اعمال الظنون الاجتهادية الخارجية عن
ظن الكتاب من الظنون فى الموضوعات المستنبطة والمعارضات ونحوها ثم ومع تسليم
عدم خروج ظاهر الكتاب بعد ذلك عن الظن المستفاد من الكتاب لانه ايضا كليات مجملة يحتاج
الى البيان التفصيلى الى الاخبار لان بيان وجوب السورة والذكر فى الركوع وامثال ذلك بالاخبار
ليس مستقل الى الكتاب قطعا فلا يمكن الاعتماد على ظواهر الكتاب ولو سلمنا ذلك كله
لكن فى نادر فى جنب الاحكام المتعلقة بالفروع كشعرة بيضاء فى بقرة سوداء واما الاجماع
فاما محصل او منقول وكل منهما اما ظنى او قطعى اما المنقول منها فهو بعينه ظنى لعين ما قلنا من الحصول
الظن وحجيتها موقوفة على حجية مطلق الظن على المختار وعلى القول الآخر حجية المنقول موقوف على حجية
الخبر الواحد لانهم يدعون صدقها عليه وعلى اى حال هما خارجان عن محل الكلام فانحصر الامر فى
المحصل القطعى وهو اما ضرورى او نظرى والاول منها لا يجرى لنا شيئا لان الضرورة محض عن بيانه
والنظرى ايضا لا يحصل منه غالبا الا الاحكام المجملة كظاهر الكتاب فلا بد فى تفصيلها الى الاخبار
او الظنون الاجتهادية فلا فائدة فيها حينئذ غالبا مع ان جماعة انكروا امكان تحصيله فى امثال هذه
الازمان واما العقل فاما ظنى فيلحق بغيره او قطعى وهو اما مستقل لا يحتاج انضمام الشرع اليه
فى الحكم او غير مستقل يحتاج فى الحكم الى ملاحظة الشرع كحكمه بوجوب المقدمة على العقل به بعد ملاحظة
امر الشارع بوجوب ذى المقدمة ثم اذا كان وجوب ذى المقدمة ايضا بحكم العقل فلا يحتاج فى الى الشرع
الا انه يرجع الى الحكم المستقل العقلى فاذا كان وجوب ذى المقدمة شرعيا فيلحق بالحكم الشرعى وحكمه تابع
لحكم تلك الادلة متبعة لوجود المقدمة قطعيا كان او ظنيا لانه خارج عن حكم العقل فانحصر الامر فى
العقل المستقل القطعى وهو فى غاية الندرة لان غالب موارد حكم العقل مستقلا وورود على طبقه حكم
الشرع مع ذلك ايضا موقوف على فرض ادراك العقل الحسن والقبح والثواب والعقاب وهو
محل للتشاجر والكلام بين العلماء الا ان الحق انه يدركها ما ذكر ومع ذلك لا يحصل منه ثمرة كما مثله
لندرة مورده حاصل احتمل ان يكون فى عدم خلو مورد من الموارد التى يستقل بحكمها العقل
عن ورود حكم من الشرع وهذا وان كان فاسدا ولكنه فى غاية الندرة فانحصر الامر غالبا فى الاخبار

واما السنة فلان الموجود منها المروي من طرق العامة والخاصة لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية الفرعية بل كثير منها خارج عنه وليس له عليه دلالة اصلا وهذا واضح لا ريب فيه لمن له تتبع في المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق بالمعاملات فان الروايات المتعلقة بها في غاية القلة واكثر مسائلها خالية عن رواية متعلقة بها واما الذي يستفاد منه الحكم فكثير منه لا حاجة اليه للعلم بالضروريات ككثير من الواجبات واما الذي لا يتعلق بذلك فكثير منه يجب طرحه لقيام الدليل القاطع على خلافه والذي يبقى بعد ذلك اما متواترة لفظا او معنى او محفوفة بالقرائن القطعية لصدق صدورها او صدق مضمونها او هما معا او واحد خالية عن جميع ذلك ولا ريب ان الاقسام الستة الاول في امثال زماننا لو لم نقل بعدم وجودها ففي غاية القلة والقلة وغالب الاخبار من القسم الاخير فظهر من جميع ذلك ان اغلب ابواب الفقه في امثال زماننا طريق العلم اليها منسد ولا يمكن استفادة حكمها من الشرع الا بطريق الظن اما سندا او سندا ودلالة او دلالة نعم ادعي على حجية ظنون الدلالة في باب الالفاظ الاجماع عليه وانكره بعض المحققين على ... ظاهر الظن يبقى القسم الاخير غالبا على الظنية لان المفروض عدم العلم بصدق السند والاجماع على ... من اقسام السند واما على الثاني فالاقسام الستة الاول تخرج بعضها عن الحجية باعتبار الدلالة الظنية وههنا كلمات لا بد ان ننبه اليها الاول ان جماعة انكروا حجية الكتاب لظنية دلالته منهم صاحب المعالم حيث قال احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح من الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بما ينافي التكليف بخلاف ذلك الظن ومثله يقع في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اجزاء ظاهر الكتاب واورد عليه بان قوله من قبيل خطاب المشافهة ... في مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت محل تأمل وقوله قد اقترن ببعض ... يمكن ان يقال ان دلالة لا تترجح على خلاف الظاهر معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن ايضا معلوما والحاصل انه ان لم يقترن بتلك الظواهر ما يدلهم على خلاف الظاهر كان الظاهر معلوما وان اقترن بما يدلهم على خلاف الظاهر كان خلاف الظاهر معلوما الا ان يقال ان مراده انهم كانوا يجوزون فيما لم يقترن به الصارف بحسب الظاهر ان يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فينتفي القطع

بارادة الظاهر

بارادة الظاهر لقيام هذا الاحتمال فتامل في عبارته وقوله فيحتمل الاعتماد لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى اختصاص احكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب وان كان كلها من قبيل المشافهة اذ على تقدير عموم الخطاب ايضا يكفي ان يقال انه مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع عادة بالحكم الشرعي والاولى جعله هذا جوابا آخر بعد التنزل من ذلك فتم التقريب وفيهما نظر اما الاول فلان الخطاب وان اختص بالحاضرين الا ان الاشتراك في الحكم يقتضي ان يعلم على حكم الحاضرين وليس حكم الحاضرين الا ما يستفاد من هذه الخطابات فلا بد من الرجوع لفهم الاحكام من هذه الخطابات فنرجع اليها وما يحتمل كونه قرينة ان ثبت حجيتها ودلالتها على صرف هذه الخطابات عن ظواهرها نعمل بمقتضاها ولم يثبت اصلها شيء منها نعمل بمقتضى هذه الفاظها ونمنع ما يحتمل كونه قرينة على ارادة خلاف ظاهرها بالاصول الاجتهادية والمفروض عدم ثبوت حجية هذه الاخبار دليلا وان دلت على ارادة خلاف ظاهرها فان قلت الاجماع على حجية الاصول المذكورة مختص بما كان الخطاب متوجها الى المخاطب واما الى غيره فلا نسلم الاجماع وليس الخطاب فيما نحن فيه الى الغائبين فلا اجماع على حجية اجراء الاصول بالنسبة اليهم قلت الاجماع ثابت وبين عليه ادلة الاشتراك و لا يمكن اثبات الحكم في حقنا لعدم العلم المصيب اليه الا من فهم الخطابات المتوجهة اليهم ولو لم يكن كذلك لما امكن اثبات حكم من الخطابات الصادرة عن الائمة ع ايضا بالنسبة الى الغائبين لعدم التوجه اليهم مع انه يرد عليه ان لا يجوز التمسك للحاضرين الغائبين عن مجلس الخطاب التمسك بهذه الآيات والاخبار مع انه نقل عموم الخطاب بالنسبة الى الموجودين ايضا والغائبين هذه الاحتمالات عن بعيد عند اهل اللسان بعد الفحص عن القرائن الصارفة وعدم الظفر عليها فتم واما ما في الايراد فلان قوله والحاصل الخ فيه ان مراده ليس احتمال القرينة بالنسبة الى الحاضرين بل الاحتمال انما هو في حق الغائبين لان كونه معلوما عند المخاطبين لا يلزم معلوميته عند الغائبين لاحتمال ما ذكره بالنسبة اليهم وعدم اطلاعهم على ما يدل على خلاف الظاهر واطلاع الحاضرين به عند الخطاب فلا بد من دفعه بالرجوع الى الفحص وبعد اليأس التمسك بالاصل وقاعدة العرف في عدم اعتبار ذلك عند عدم الظفر وقد اورد عليه ايضا ان حاصله ان دعوى كون دلالة الكتاب المبين على جميع الاحكام الفرعية ظنية جازمة ... فانه كثيرا ما يفيد القطع عادة بالحكم الشرعي لا يفيد المتواترات من السنة بل لو قيل كلما يدل بظاهرها على حكم شرعي فرعي يفيد القطع بحكم شرعي فرعي كقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وهكذا وان كانت دلالة ظنية على وجوب الصلوة والزكوة وغيرهما لكنها الدلالة على اصل مشروعية المذكورات بل ... الجملة مفيدة للقطع قطعا وكذا سائر آيات الاحكام نعم هذا القطع من قبيل القطع العادي الحاصل من المتواترات والتجربيات والحدسيات والاستقرائيات وهو من افراد العلم حقيقة

مع انه في الاخبار اولى بالمنع لان احتمال العموم جار في خطاب الله تعالى لانه محيط على الكل من موجود او معدوم بل العزيز من موجود العلم بخلاف الاخبار فانه لم يشمل المعدوم قطعا ومن هنا يظهر فساد مذهب الاخباريين القائلين بعدم حجية الكتاب لظنية دلالتها وحجية الاخبار لا يخفى ح ح

بالاتفاق ويترتب عليه ما يترتب على العلم عند العقلاء بالضرورة فالشبهة المذكورة لا يمنع عما ذكر عادة بالقطع نعم هي مانعة من حصول العلم العقلي كالحاصل من الاشكال الاربعة وغيرها من قياسات المنطقيين والبراهين القطعية وذلك غير قادح فان المقصود حصول العلم بالحكم الشرعي من اي شيء كان وكذا في حصول العلم العادي بالحكم الشرعي اصليا كان او فرعيا من القرآن المجيد ولذا اتفق علماء الاسلام على انه احد ادلة الاربعة على الاحكام الشرعية قولا وفعلا فان القرآن عندهم مثل رجوعهم الى زمن النبي ص والائمة ع الى يومنا هذا امر لا يمكن انكاره وما ذلك الا لكونه يفيد القطع ولو عادة بالحكم الشرعي فتم انتهى وهو جيد لان المقصود من العلم الحاصل في باب الالفاظ في المخاطبات من اهل اللسان ليس الا علما عاديا والا لا يمكن ادعاء العلم في الخطابات بالنسبة الى المخاطبين ايضا لتطرق الاحتمالات العقلية من الغفلة والنسيان من المتكلم في ذكر القرينة على المراد وغفلة المخاطب عن ذلك ايضا ونحو ذلك وهذا القدر المتيقن من العلم حاصل من هذه الظواهر والاجماع المدعى في كلامه ايضا ثابت في المقام ونحوه من الادلة كما حققناه في محله فانكار حجية ظواهر الكتاب ليس محلا للكلام الا انه فيعلم المراد والدلالة على الكليات مجملة لا يعرف بالقراءة عن رجوع غالبا كما اشرنا اليه ايضا الثاني انه ادعى ان اخبار الكتب الاربعة قطعية السند معلومة الصدور لشهادة المحمدين الثلاثة بصحتها وحجيتها وهم عدول يحصل العلم بقولهم وفيه ما اشرنا سابقا بحيث لا مزيد عليه فهذا القول في غاية السخافة كما لا يخفى الثالث انه بنى على عدم حجية الاخبار المتواترة ايضا لكونها ظنية الدلالة لان دلالتها بالالفاظ و دلالة الالفاظ ظنية وما هو ظني الدلالة وان كان قطعي السند لا يفيد العلم وقد اورد عليه بعض اجلة السادة لما ذكره جملة شارح الزبدة المازندراني فقال قوله لعقد السنة المتواترة ح كان الاحاديث المتعاضدة المتوافقة كثيرة يظهر لمن يتتبع عندهم الاصول الاربعمائة وغيرها من الاصول الموجودة في هذا الزمان والقول بان الاصول الاربعمائة مستندة الى نقلهم رض والتواتر لا يحصل بقولهم مدفوع بان المعتبر عند معتبري التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بعد النقل ولا يخفى على المنصف ان هؤلاء الثلاثة اذا رواياتهم مع اختلاف المتون او اتفقت المتون مع اختلاف السند يحصل العلم بالتواتر لفظا او معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذ من عدة كتب من الاصول المعتبرة الاحاديث لان العادة قاضية بان هؤلاء الائمة مع كمال ورعهم وشدة اهتمامهم في الدين واتفاقهم على النقل التام لا يكون لهم في ذلك ولا يفترون على الله كذبا واما القول بان دلالة الاخبار وكذا دلالة الآيات الكريمة ظنية فنا بعض لان الخصم انما يدل على ان وجوب العمل موقوف على التواتر لا على قطعية الدلالة لانهم يقولون اذا ثبت الاصل بالتواتر وعلم انه كان من الشارع وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا فلا بد لهم من اعتبار هذا الظن اعتبار الظن الحاصل بالآحاد مع قطعنا ان لا يكون الاصل من الشارع انتهى وفيه نظر واضح

في مواضع عديدة م ح

١٣١

لان التواتر

لان التواتر على ما عرفه جماعة بل هو الاصطلاح الجاري عليه عند اهل الاصول والدراية خبر جماعة يفيد العلم مع اعتبار الكثرة فيه فما يفيد العلم بدون الكثرة او يفيده مع الكثرة خارج عن تعريف المتواتر فيبقى حمل الاول في الخبر المحفوف بالقرائن كما حققناه سابقا في محله ويؤيد ذلك ان الخبر المستفيض يعد قسيم المتواتر مع انه يعتبر فيه الكثرة الزائدة على الثلاثة بحيث لم يبلغ في الكثرة حدا يفيد العلم ولو بلغ حدا يفيد العلم يسمى متواترا فما ذكره من ان العدد غير محصور في التواتر ليس على ما ينبغي نعم ما يفيد العلم ولو كان الراوي واحدا لكونه حجة ولكن لا يسمى متواترا نعم ان اراد من ذلك عدم اعتبار عدد معين في ذلك ولكنه خارج محل البحث بل هو صريح كلامه ومن القرائن التي ذكره لا يبعد حصول العلم به بصدق الخبر لكن بعضها قرائن داخلية وبعضها خارجية ربما يحصل بها العلم بعين ... فذلك يقتضي حجيته وما ذكره من حجية ما علم صدوره من الشارع وان كان دلالته ظنيا فهو كلام حق كما اشرنا اليه ايضا والظن الاتفاق عليه ولا ما كان في اعمال الاصول في باب الالفاظ لم فائدة الا نادرا لان الغرض من حجية اصالة عدم النقل وعدم القرينة بعد اليأس من الفحص واصالة الحقيقة ونحو ذلك اثبات ما يفهم الا كل مرادا من الخطابات وحجية ما يفهم منه الا كل والعمل بمقتضاه ولو لم يكن كذلك لم يظهر الفائدة في محل البحث منها عند الاصوليين لان غرضهم اجراء ذلك في كلام الشارع الذي كلامهم على كلامه وان فرض لم فائدة نادرة فليست لها فائدة هذه التشاجر والتنازع العظيم لا يخفى ومما ذكرنا ظهر اشكال في ادعاء التواتر في الاخبار لان اخبارنا المروية الآن محصورة بما روي في الكتب الاربعة الا نادرا ومع عدم حصول التواتر بها يلزم عدم وجود متواتر بين اخبارنا الآن في امثال زماننا الا ما كان مذكورا فيها وفي عدة كتب غيرها وهذا الفرد كان لم يوجد في الخارج لو غاية القلة والندرة مع انا نرى كثيرا يدعون في موارد كثيرة تواتر الاخبار الواردة فيها لا في حجية الكتاب وحجية الاخبار وحجية العقل والاستصحاب ولزوم الاحتياط والتوقف عند عدم العلم وفي حجية اصل البراءة وفي اصول العقائد وفي الفروع وامثال ذلك كثيرة غاية الكثرة يظهر بالتتبع في هذه العلوم وغيرها في جزئيات مسائلها وليس هذا الا لتناقض ظاهر بين كلمات الاصحاب من اعتبار العدد الكثير في حصول التواتر مع دعوى التواتر في هذه الموارد الكثيرة مع ان اكثر الاخبار الواردة في هذه المسائل منقول عن الكتب الاربعة بل ربما لم يكن مذكورا في جميعها ... المعترض ويمكن الجواب عن ذلك بوجهين الاول ان المراد من التواتر هو التواتر الى اصحاب الكتب الاربعة بان يكون المذكور في كتبهم طرق متعددة يبلغ حد التواتر كما ذكره الفاضل المازندراني ويعلم التواتر من جهة الاعتماد عليهم وثقتهم وتقويهم المانع من الكذب فيحصل بذلك العلم بتواتر ما ذكروه في كتبهم متواترا فتامل جدا الثاني انا نمنع انحصار طرق الاخبار المتواترة في الكتب المذكورة بل كتب الاخبار كثيرة مذكورة فيها ...

... اشتراط ... الصفات والاخبار ... يعتبر ... العصمة ... الثلاثة ... الاصحاب ... الاخبار ... اصلا لا يخفى م ح

في حجية خبر الواحد من باب مطلق الظن على طريق السبر والتقسيم بالترديد العقلي

المقام الثالث في بيان ما يرجع اليه في استنباط الاحكام الشرعية الفرعية بعد ما عرفت من انسداد
طريق العلم فيها غالبا لما عرفت من قلة الادلة العلمية لاستنباط تلك الاحكام بحيث لو اقتصرنا
يلزم الخروج عن الدين قطعا وقد صرح بذلك جماعة من محققي الاصوليين على ما اطلعنا عليه وحكي
عنهم وذكر عباراتهم الصريحة في ذلك مع انه واضح بعد ما بينا ما يحصل من الادلة العلمية كالاجماع
فنقول بعد ما عرفت من الانسداد الغالبي ان في المقام احتمالات يحتمل ان يبنى على كون كل واحد
منها مرجعا للاحكام وتحصيلا للبراءة عن الاشتغال الثابت بالادلة القطعية والضرورة والاجماع
وهي اما الرجوع الى اصالة البراءة فيما انسد طريق العلم فيه فيلزم بذلك الاخذ بما علم ثبوته في الشريعة
من الواجبات ويرجع فيما لم يعلم الى اصالة البراءة عنه لعدم العلم به واما الحكم بلزوم الاحتياط الموجب
لحصول البراءة بان ياتي بجميع ما يحتمل وجوبه واما الحكم بلزوم تحصيل العلم بالاحكام بان يتفحص عن
ما هو التكليف في الواقع ويؤتى به لان ذلك هو اللازم في حق العباد الحاضرين واما لزوم العمل بالظن بان يعمل
بما هو مظنون انه حكم الله تعالى في الواقع واما لزوم العمل بالموهوم الذي هو خلاف المظنون واما
التخيير في الفروع بين الاخذ بالمظنون والموهوم او التخيير بازاء دوران الامر في المسئلة الفقهية بين الوجوب
والحرمة او هما مع الاباحة وهكذا فكان الحكم التخيير بين الاخذ بايهما شاء واما التخيير بين ما في المسئلة
الاصولية بين الاخذ بالبراءة او الاحتياط وهكذا او التخيير هنا له افراد كثيرة سيظهر لك الاشارة اليه
واما الحكم بالتبعيض بين كل واحد من الاحتمالات المذكورة بان ياخذ في بعض الموارد بالظن
وفي البعض بالاحتياط او بالبراءة وهكذا وله ايضا افراد متعددة كما سيظهر لك ...
واما الحكم بالتبعيض بين الاشخاص بان يحكم في حق من يمكن له العمل بالاحتياط يعمل به وفي غيره بالبراءة
او غير ذلك من اصول الاحتمالات المذكورة اذا عرفت الاحتمالات المذكورة فنقول ان الحكم
بالبراءة في غير ما علم من الاحكام فاسد جدا وهنا مراحل لتوضيح المرام المرحلة الاولى
في بطلان الرجوع الى البراءة في غير ما علم من الاحكام من الاجماع والضرورة ويدل على ذلك وجوه عديدة
الاول ان العمل بالبراءة في محل النزاع يلزم منه الخروج عن الدين لان الواجب في الصلوة مثلا انما هو ما علم به
من القطعيات والعلم الاجمالي حاصل بذلك بالضرورة فلو اقتصرنا فيها بالمقطوعات يقطع بعدم الاتيان بما
عزما جاء به النبي ص ... فيتحقق وجوب ما علم به اجمالا يلزم منه انكار ما هو مقطوع الثبوت
اجمالا وكونه مكلفا به في الواقع جزما فيلزم منه هدم الشريعة والخروج عن الدين بالضرورة كما لا يخفى على
من له ادنى بصيرة في الاحكام الفقهية الثاني انه مناف لادلة الاشتراك للقطع بان تكليف الشاهدين
الذين ... الآن بالاجماع والضرورة بسبب ... قطع النقل عن الواقع وادلة الاشتراك كثيرة
منها الاجماع محصلا ومنقولا ومنها بناء العقلاء ومنها الضرورة لانهم علموا ان للشاهدين احكام عديدة

المرحلة الاولى في بطلان الرجوع الى البراءة

وفي الصلوة مثلا واجبات سوى ما علم بالقطع والضرورة لينفحصون عنها ولا يكتفون بالاحكام المعلومة
ومنها قوة العاقلة لان العقل لا يرضى بالاكتفاء بما علم به مع العلم الاجمالي بوجود تكاليف عديدة للحاضرين
وان النبي ص ... على اصل دون اصل فالعقل عند ذلك يحكم بوجوب اتيان ما ثبت ويحتمل وجوبه للحاضرين
ومنها الاخبار الكثيرة منها ما روي عن النبي ص حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومنها ما روي ان حكم الله
في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء ومنها ما روي ان حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرامه
حرام الى يوم القيمة ومنها ما روي عن مولانا الرضا ع عن ابيه ع ان الله تبارك وتعالى لم يجعل ما بال القران
لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال ع لان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان و
لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيمة ومنها ما رواه الكليني
عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان قال ع يا ابا محمد لو كانت اذا
نزلت اية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية مات الكتاب ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى
فيمن مضى الى غير ذلك من الاخبار التي ادعي تواترها ومنها الضرورة كما ادعى جماعة وكيف كان فليس ذلك
محلا للانكار لانه يلزم منه الخروج عن الدين الثالث ان الرجوع الى البراءة عند الانسداد الاغلبي يستلزم
مخالفة الاجماع لو لم يكن مخالفا للضرورة وما يقال من الرجوع الى البراءة في غير ما علم به انما يبنى على انفتاح
باب العلم في اغلب الاحكام ... ما يبنى عليه لا يلزم عليه المحذور وهو الخروج عن الدين وان كان فاسدا
فان قلت لا نسلم الاجماع المدعى في المقام كما يظهر خلافه من جماعة منهم ... والعدة في جواب من
استدل على حجية القياس بانه قد ثبت عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع
فاذا اعلم ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصح انه لا نص بل ولا على حكم
بظاهره ولا دلالة فليس بعد ذلك الا القياس والاجتهاد لان التحقيق والقول بما اتفق يمنع منه
العقل فقال في جوابه وذلك مبني على انه لا نص بل بظاهره ولا دلالة على احكام الحوادث يوجب لذلك
الرجوع الى القياس فيها ودون ما ظنوه خرط القتاد لانا قد بينا ان جميع ما اختلف فيه الصحابة
من الاحكام له وجه في النصوص وان ما لا نقف على وجه بعينه يمكن ان يكون له وجه وان القطع
على انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما لا يستغني عن اعادته على ان الذي ما في هذا ان يكون جميع الحوادث
التي علمنا طلبهم فيها للاحكام من جهة الشرع لا بد ان حكم العقل فيها وانه لا بد فيها من حكم شرعي ثم
نقول انهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع الا الى النصوص وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة في
اين لهم ان جميع ما حدث الى يوم القيمة هذه حكمه وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه الى الشرع و
لا يجوز ان الحكم فيها بحكم العقل الى ان قال انه قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل
في مسئلة وهو مسروق لانه حين سئل الحرام عنه لم تحريم مقصود ... مما يعم بالعقل اباحته انتهى

وعن الغنية في بحث القياس ايضا وتعلقهم بان الضرورة تعود الى قبول اخبار الاحاد اذا حدثت حادثة
وليس فيها عليها حكم منصوص ليس بشيء يعول عليه لان الضرورة انما تعود الى ما هو حجة في نفسه مع عليهم
ان يدلوا على ان الخبر الواحد بهذه الصفة وعندنا لا حادثة الا وعلى حكمها دليل يوجب العلم ومتى فرضنا
عدم الدليل رجعنا الى حكم العقل فليس هنا ضرورة على ما ادعوه وقال ايضا في جوابهم والجواب عن ذلك
ان يقال لهم ما انكرتم ان نكون متعبدين في الحادثة التي لا نص على حكمها باحكام العقول لانه لو كان حكمها
من التكليف السمعي لوجب بحكمة الله تعالى الذي لا يجوز عليه الاخلال بالواجب ان يبينه واذا فقد بيانه
من جهته نقطع بتخصيصه بالعقليات فيكون حكم هذا الحادث باقيا والشرع ثابت بحكمه لانه لو لم يكن
شرع في وجوب الرجوع الى احكام العقل من تحسين او تقبيح او ايجاب او اباحة فلعدم الفرق بين الكل ...
وعن النهاية في بحث خبر الواحد اعتراضا على من يدعي حجيته بلزوم خلو الواقعة عن حكم الشرع وتعطيلها
بامكان الخلو مع عدم دليل الحكم وهذا يرجع الى اصل البراءة لو لم يظفر المفتي على دليل ولا خبر الواحد
في الواقعة ثم اورد ردا في اثبات حجية خبر الواحد على بطلان خلو الواقعة عن الحكم لانه موقوف على
حجية خبر الواحد وكونه حجة موقوف على عدم خلو الواقعة عن الحكم ثم قال كيف وانا لا نسلم خلو الواقعة
عن الحكم الشرعي فان حكم الله عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم ورفعه حكم شرعي فان
انتفاء مدارك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم انتهى ملخصا واورد عليه بان المعترض
... عن خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فلا يكون ثبوته متوقفا على الدليل فلا دور وجعل حكم الله تعالى
عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وان ... حكم شرعي يشتمل على التناقض بل المراد ان
بين ان لكل واقعة فيها حكم شرعي من جملة الاباحة ولم مدرك شرعي من جملته البراءة الاصلية انتهى
وعن نهاية ايضا في البحث المذكور ردا على النافين الاعتراض لا نسلم الخلو الى ان قال وايضا ان اراد انه لا بد
في كل حادثة من حكم اي من قضية اما نفيا او اثباتا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون طريق ذلك
الشرع بل قد يجوز ان يكون الطريق شرعيا وعقليا وان اراد بالحكم حكما شرعيا منعناه لجواز خلو كثير من
الحوادث عنه ثم قال في مقام ابطال حجية القياس عن سلمنا جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف
على ثبوت الحاجة اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها يرفع الحاجة فاذا
لسنا متعبدين به الاعتراض يمنع تناول النصوص جميع الحوادث واورد عليه بان النصوص والادلة العقلية
من اصالة البراءة والاستصحاب وغيرهما وافية لجميع الاحكام انتهى وفيه نقل وعن الاحكام في الجواب المذكور
واما الحجة الصوابية فهي ان النص والاجماع مما يقل الحوادث ويتجدد فلو لم يكن القياس حجة افضى ذلك الى خلو
اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل وهو ممتنع وهي ضعيفة وذلك لان الوقائع
التي خلت عن النصوص والاجماع انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية لو لم يكن نفي الشرع بعد ورود الشرع حكما شرعيا

اما اذا كان

اما اذا كان حكما شرعيا فكان مدركه شرعيا وهو استصحاب الحال وانتفاء المدارك الشرعية المفضية للاحكام
الثابتة الخ وقال في بحث خبر الواحد في جواب الاستدلال لحجيته بعين ما ذكره العلامة في النهاية في المقام المذكور كما سمعت
وفي شرح المختصر في المقام المذكور في جواب الاستدلال بانه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة
عن الحكم وهو ممتنع الجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقائع عن الحكم عقلا سلمناه لكن نمنع الملازمة
لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم ونفي الحكم دليل على نفي الحكم لما ورد في الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه
فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يدل اثبات حكم غير الشرع وعن جمال الدين الخونساري
في حاشيته معترضا على صاحب المعالم فيما تمسك به على حجية اخبار الاحاد ويرد عليه ان انسداد باب العلم
بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن
اصلا فكلما حصل العلم به من الضرورة او الاجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها
مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا
بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة
عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن
الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم
لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به
على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى
الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية
التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم
بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء
منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا فلا يجدي ان يقال ان الظن الحاصل
من اخبار الاحاد لا ينقص عن الظن الذي يحصل لنا به بل كثيرا ما يكون اقوى لكن لا يخفى ان العمل بهذه
الطريقة وترك اخبار الاحاد في جميع الاحكام مع حصول الظن القوي بها في كثير منها جرأة عظيمة انتهى
وقد ذكر في مواضع اخر من حاشيته على ما حكي عنه ما يؤدي ذلك ايضا ويشير عبارات الكتب الماضية
نقل عباراتها فلا نحتاج الى ذكرها لان ما ذكرنا اصرح واوضح في المراد قلت في جواب ما ذكر
اما ما في الغنية والعدة فلا دلالة على مدعاه بل ظاهرهما خلاف مدعاه ان النقل صريح فيه لانه في مقام
اثبات عدم خلو الاحكام عن النصوص وهو صريح قوله وبعد التنزل عن ذلك ادعى حكم العقل
فيما خلت عن النصوص وهذا يدل على قلة مثل هذا المورد كيف وهو مبني على انفتاح باب العلم
في اكثر الاحكام بالنسبة الى المتواتر والمحفوف وعلى هذا لا يثبت مطلوب المدعي لان الرجوع الى البراءة

عند الانفتاح القائلين بحجية الظن ايضا نقول به وهو خارج عما نحن فيه واما ما في الغنية فهو ايضا كذلك بل هو
اصرح فيما ذكرنا حيث قال ويتعلق بن ضمنا عدم الدليل وهذا خلاف التنزيل وفقد الموارد وكذلك
كلامه ثانيا ظاهر فيما ذكرنا واما ما في النهاية ايضا كذلك فيما ذكرنا عرفنا ذلك من قوله لو انتفى المعنى على
على دليل ولا جزا الواصل في الواقع ويظهر من ذلك ان قوله اخيرا فان حكم الله عند عدم ادلة المعتمد
نفي ذلك الحكم انه اراد منه حكم الموارد وقوله ثانيا ايضا كذلك فيما ذكرنا كما ينبه به قوله لاحد يجوز
الى الدال الحكم على ذلك الموارد واما ما في الاحكام فكلامه ايضا ليس فيه صراحة فيما ادعى المدعي واما
كلامه في بحث حجية الواصل فهو ككلام العلامة ظاهر فيما ادعيناه بل يمكن ان يقال هذا قرينة على
ارادة ذلك من كلامه الاول ايضا واما ما في شرح المختصر فليس ايضا صريحا فيما ادعاه مع انه
ذكر ذلك تبعا للتسليم عن عدم جواز خلو الواقع عن الحكم مع امكان ارادة فقد مثل هذه الموارد ايضا
وكيف كان هذه العبارات غير صريحة فيما ادعاه بل بعضها صريح فيما ادعيناه وايضا بل عليه
ان مذهب جمع منهم انفتاح باب العلم في اغلب الاحكام لندرة نادر عندهم ونحن نقول بالرجوع
الى البراءة فيه فما بقي للكل على شيء من موجود لو لم يكن عليه لا يخفى واما ما في حاشية
الفاضل الخونساري فيجيب عنه بوجوه الاول انه ليس في مقام بيان المذهب بل هو في بيان
ما يقتضيه العقل مجادلة مع الخصم كما يظهر ذلك من اخر كلامه حيث لكن لا يخفى ان العمل بهذه
الطريقة الخ والثاني سلمنا انه معتقد بذلك لكن نقول انه مخالف للاجماع والضرورة ويلزمه منه
الخروج عن الدين المبين ومناف للادلة الاشتراك منها فاسد بالبديهة وخلاف لما في الاجماع
الثالث ان قوله وما تحصيل العلم به الخ ان اراد عدم العلم الاجمالي والتفصيلي فهو كما ذكره
لكنه خارج عن محل البحث لان المفروض العلم الاجمالي بوجود التكاليف كما نعلم القطعيات
حاصل ونعلم ذلك بالضرورة ولا يمكن الانكار وقد صرح بذلك جماعة كثيرة مع انه مشاكل
بالبديهة وان اراد عدم العلم التفصيلي فهو كما ذكره وخالف للضرورة بالبديهة والقوة
العاقلة وبناء العقلاء لان العلم التفصيلي ليس شرطا في ثبوت التكليف بل يكفي العلم الاجمالي
بوجود تكاليف عديدة بين ما لم يعلم به بالتفصيل كما يدل عليه الادلة المذكورة وقد صرح بذلك
جماعة كثيرة مع انه لو قلنا بعدم التكليف عند الاجمالي لاختل امر الشريعة ولا يبقى حكم ولا تكليف
وينسد باب المعاملات لان ما علم من الدين بالادلة القطعية كلها امورا اجمالية لا نعلم اجزائها
وشرائطها التي ثابتة في الشريعة بالبديهة لانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات لكن غير ما علم
منها بالضرورة متفرع بها ومطلق مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات
الا بالظنون وايضا الفرد الحكم بين المسلمين وقطع المنازعات بينهم تثبت وجوبه بالضرورة والاجماع

ولكن معرفة

ولكن معرفة الموضوعي والمنكر والبينة بما رجل ادا مرادة وسمعنا العلامة بانه شرطا ام لا واي شيء
هي ونحو ذلك من المتعلقات مما يحتاج الى الظنون الاجتهادية والاكتفاء بما لا اصل فيه يمكن هنا
وكذا الكلام في ابواب الفقه من المعاملات والايقاعات من الطهارة الى الديات فمن ادعى امكان
ذلك فهو غافل عما ذكرنا وصدر هذا الكلام بدون التامل والتفكر لا يخفى على من له التدبر
الرابع ما اورد عليه ايضا بان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الخ هذا اول الكلام لان حكم العقل
اما ان يريد به الحكم العقلي او الظني فان كان الاول فنمنع كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول
الكلام لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة
لكن المسلم اذا هو قبل ورود الشرع واما بعد وروده فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين ينقطعها
عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نم حصول العلم بعد ورود خبر الواحد الصحيح
في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بناء مستند الظن
او من جهة استصحاب الحال السابق فهذا ايضا ظني مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها
بالخصوص مع انه لم نعلم ورود الشرع بل بعد ورود خبر الواحد اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه
انتهى وفيه نظر لان حكم العقل بعد ورود الشرع وان كان ظنيا ولكن بعد الفحص عن الحكم وعدم الظفر
عليه يحكم حكما قطعيا بعدم الحكم مع ان انكار حكم العقل قطعا لا معنى له لانه يحكم بان التكليف بما لم يعلم عليه
ممنوع لان التكليف في تكليف ما لا يطاق نعم الاجماع والضرورة قائم بلزوم التكليف عند العلم الاجمالي
بالتكليف وهذا دليل وارد على حكم العقل وايضا قوله كما يشعر به كلامه ايضا لان كلامه في الحكم القطعي
لا يخفى الخامس ما اورد عليه ايضا ان قوله ويؤكد ذلك اه يرد عليه انه عمومات لا يفيد الا الظن وان كان
سندها قطعيا بل هي ظاهرة في بعض الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظاهر القران لما نحن فيه لانه ان كان
هو الاجماع فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض
التواتر في تلك الاخبار فمفاد ما الكلام في الاستدلال بها انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا انه قد مر
ان ظواهر القران حجة للادلة الماضية واما ثانيا فعدم شموله لما نحن فيه واختصاصه ببعض الفروع مم بل العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المورد ولا يحتاج لادعاء الشيوع بالنسبة الى الافراد من بعض الفروع واما ثالثا
فلان الاجماع شامل لمحل النزاع لما ذكرناه في محله سابقا للاتفاق الاصحاب بالاستدلال بعموم الايات
في خصوص الموارد كثيرا منه واما رابعا فلان الاخبار وقد مر تواترها وكثرتها بحيث لا يمكن منعه فتم
السادس ان اراد من قوله اذ يحكم بجواز تركه الخ ان اراد نفي الوجوب وعدم الحكم بالاستحباب فهو كما لا ينافي
ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا من ترجيح احاديث الاستحباب على
الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل وهو مناف لما هو مراده في المقام مع انه ترجيح لاصل البراءة على الاحتياط

وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع اصل الاجر
واصل البراءة لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض كون الرجحان من جنس الوجوب فقط في نفس الامر
معنى ذلك لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة لا يثبت الاستحباب في نفس الامر
فكيف يحكم بالاستحباب وكذلك الكلام في غسل الجمعة والحاصل ان الكلام فيما كان لاجل الواصل في مقابل
اصل البراءة وهنا كان التوقف من الاخبار في مقابل اصل البراءة وفيه نظر وربما يورد هنا ايراد على
قوله واما فيما لم يكن مندوحة عنه بان التخيير هنا لا معنى له لان بين تعارض دليل الطرفين لا يبقى شيء في مقابل
اصل البراءة ليحكم بالتخيير فهو عين ما لا نص فيه فالتعارض انما هو بين البراءة وبين الاحتياط والتوقف
ولا يقول به المستدل ايضا وان اراد التخيير في العمل باختيار احد القولين فيجب عليه تعين احتيار احدهما
فلا معنى لا صل البراءة حينئذ لان الامر دائر بين التخيير والاحتياط وان احدهما ثابت تنظر التخيير بين الرجوع
الى المجتهدين فالتخيير بين اصل البراءة والدليل الظني لا معنى له فنفاه باصل البراءة فيتعين ثبوت
التخيير ايضا بتثبيته هو فرضنا في التخيير الرجوع الى الدليلين او القولين عن التخيير في اختيار احد المدلولين
ليكون تخييرا في اصل المسئلة انتهى ويظهر من هذا وجه النظر فيما قبله في اجله فتدبر السابع ان جريان
احكام البراءة في العبادات محل نظر لانها توقيفية موقوفة على النقل وعلى تقدير تسليم الجريان
فالقطع به محل نظر بل فاسد واما المعاملات ففي كثير من المواضع لا يتاتى الاصل مثل كون المال لزيد
او لعمرو وكذا الرجوع الى عدد ذلك بمعنى ان صحة المعاملة حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي
عدم الصحة حتى ان اصل البراءة ايضا مانع عن الصحة فكيف يمكن العمل بما في المعاملات مع الحكم بصحتها انتهى
وكيف فساد هذه الطريقة ظاهر على من له ادنى دربة لانها مخالفة للبديهة ودعوى البديهة منه الا من باب الجادلة
او التغافل عن مرضع الحاجة في المسائل الفقهية فان قلت ما الدليل على عدم جواز مخالفة العلم الاجمالي
بالرجوع الى البراءة ولا نم قيام الاجماع عليه لما ذهب بعض الى جواز ارتكاب جميع المشتبهات في الشبهة
المحصورة حتى في دفعة واحدة وكذلك القول بجوازه تدريجا مع وجود هذين القولين عند العلم الاجمالي
لا يمكن لك ادعاء الاجماع فيما نحن فيه قلت اولا انهما لو نقلنا بوجودهما فانهما مخالفان للاجماع فلا عبرة بقولهما
وثانيا ان ما نحن فيه الشبهة في الحكم وهو تبوت التكليف الشاني اريد ما علم تفصيلا فالاقتصار عليه
مناف للادلة الاشتراك واما الشبهة المحصورة فهي شبهة في الموضوع وما دلنا مثل وجوب الاجتناب عن النجس
ينصرف الى ما علم نجاسته لا ما هو نجس في نفس الامر فتكليف الحاضرين ايضا لم يثبت ازيد من ذلك
فالاشتراك باق بحاله وما نافاة لتغاير الحكم في الموضعين فمن يقول بجواز الارتكاب يمنع العلم الاجمالي
بخلاف ما نحن فيه فالنزاع بينه كبرى اي الحكم بالجواز بعد ثبوت العلم الاجمالي فالعرف واضح وثالثا ان ما نحن
فيه يلزم منه هدم الشريعة والخروج عن الدين بخلاف الشبهة المحصورة فالعرف في غاية الظهور فلا منافاة

لا يقال كيف لا يجوز المخالفة القطعية مع انه ذهب بعضهم الى جواز الرجوع الى الاصل اذا صححت لا ما به
على القولين مع ان الحق لا يخرج عن قولهما فيلزم من طرحهما والرجوع الى الاصل المخالفة لقول الامام قطعا
لانا نقول الجواب اولا وثانيا الاول والثاني لما ذكرنا من مخالفة الاجماع وعدم خروج الدين من ذلك بخلاف
ما نحن فيه وثالثا ان الكلام فيما يمكن الجميع بالاحتياط او ما هو اقرب الى الواقع وفيما ذكرت لا يمكن ذلك
لا يقال عند العمل بالظن في الفروع يلزم العلم الاجمالي بالمخالفة في مورد من الموارد اعم من ان نعمل بالظنون
الخاصة او مطلق الظن ولو نقل لكان فلا اقل من الظن فيحصل المخالفة الظنية فيقع الاشكال في العمل بالظن
لانه يلزم من حجيته عدم حجيته فلابد من طرحه والعمل بالبراءة متعين لانا نقول اولا لا نمنع العلم الاجمالي
لانه مخالف للفرض لان الفرض حصول الظن بالموافقة في كل مورد مثلا اذا ظننت بوجود عشرة رجال في
الدار بواحد واحد على حدة فلا يمكن حصول العلم بعدم وجود واحد منهم فيما نحن فيه سلمنا لكنه قليل
في كثيرة فلا عبرة به عرفا وثالثا ان في ترك العمل بالظن والرجوع الى البراءة يلزم الخروج عن الدين
بخلاف ما ادعيت من تقديم العمل بالظن ورابعا الترجيح في ترجيح العمل بالظن لكثرة الموارد التي يعلم
في كل واحد منها العلم بالمخالفة كافة الصلوة والصوم ونحوهما بخلاف ما ذكرت فان العلم يحصل في جميع
ابواب الفقه لا في كل مورد وكذلك الكلام على فرض حصول الظن بالمخالفة ايضا فان قلت عند تعارض
الظن الشخصي مع الظن النوعي وتقديم الثاني يلزم العلم بالمخالفة قطعا من جميع موارده قلت
اولا نمنع حصول العلم وثانيا انه قليل المورد فالعلم الحاصل منه في غاية القلة فلا عبرة به وثالثا
انه يرد على فرض تقديم النوعي دون العكس ورابعا الرابع وخامسا الخامس وقد اورد هنا القائل
بالرجوع الى البراءة بان العمل بها عمل بالظن لانها لا تفيد الا الظن فقد عرفت ما فيه وفيه انه يدعي
افادتها العلم كما عرفت والا فلا معنى لافادتها الظن مع كون الظن على خلافها كما هو المفروض في المقام
مع ان افادة اصالة البراءة الظن انما هو عند الفاقد ولا تفيد الظن بالحكم الواقعي فلا يفيد الظن
اصلا الا بالحكم الواقعي ولا الظاهري لانه المفروض هنا كما لا يخفى وقد ظهر مما ذكرنا فساد هذا القول
المرحلة الثانية في ابطال الرجوع الى الاحتياط في جميع ابواب الفقه وهو اما في كل مسئلة
الوجوبي او التحريمي او بينهما او بين الاول والاستحباب او الكراهة او الاباحة وكذلك الثاني بالنسبة
الى الثلثة بان يأتي في جميع ذلك بما هو اقرب الى الواقع وبدفع معه مخالفة التكاليف الالهية
بعد انسداد باب العلم القائلين الى الاحكام بعينه ولا شك في بطلان ذلك وعدم امكان
المصير اليه ويدل على ذلك وجوه الاول قيام الاجماع على بطلان الاحتياط ولزوم العمل به بطريق
الاستغراق في جميع ابواب الفقه واما الاخباريين القائلين بلزومه فكلامهم انما هو في صورة
الانفتاح القائلين به بعضهم وذلك فالنزاع بيننا وبينهم في صغرى المسئلة وهي الانسداد والعدم

فيعد تسليم الصغرى وهو الاستدلال القائلين بلزوم تعين الحرج من ذلك وعدم الفقر بعضهم لا يقول بالاجماع لا يخفى
فالقول بالاحتياط في جميع ابواب الفقه مخالف للاجماع بل على من من الانفتاح ايضا في الشبهة الوجوبية
لانهم يقولون بالانفتاح والرجوع الى البراءة في الشبهة الوجوبية والاحتياط في الشبهة التحريمية
فالاجماع على التقديرين حاصل في عدم الاحتياط في الشبهة الوجوبية وهذا القدر يكفينا في
المقام لانا نثبت في الشبهة التحريمية بعدم القول بالفصل لان كل من قال بعدم وجوب الاحتياط في
قال بالاستدلال ولم يفرق بين الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية فالاتحاد حاصل والمقصود ثابت بالاجماع
ومن دليل على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية ادلة البراءة من الاجماع المذكور والاجماعات
المنقولة والاستصحاب باقسامه الثلاثة كما بين في محله وحكم الادلة وبناء العقلاء والقوة العاقلة
والايات والاخبار وان عمت كما سيظهر ثم الثاني انا لو سلمنا عدم وجود الاجماع على عدم
لزوم الاحتياط على سبيل الاستغراق في جميع ابواب الفقه ولكنه في خصوص المقام واقع لانه
مستلزم لاختلال النظام بعد فرض امكانه لان مسائل الفقه مختلفة فيها وتعين الالزام
الاحتياط لا يمكن الا ان يوقف بجميع المحتملات على اختلاف الاقوال فيلزم التكرار المستوعب لجميع الاوقات
فيختل بذلك امور المعاش ونظم العالم مثلا في الصلوة اقوال متعددة فمن قائل بوجوب الجهر بالبسملة
في الصلوة الاخفاتية ومن قائل بوجوب اخفاتها فيها فيلزم بذلك التكرار وكذلك بالنسبة الى الاعادة
وبالنسبة الى التسليمتين لاختلاف وجوب تقديم كل منهما وكذلك في السورة وغيرها من الاختلافات
في الاجزاء والشرائط والموانع وما يجب في الصلوة من السكوت واختلاف الاقوال فيهما كثيرة
ويتركب كل ما حصل من هذه الاقوال مع الاخر فيزيد التكرار حتى يبلغ حدا لا يسعه وقتها
فيلزم منه التكليف بما لا يطاق ايضا وكذلك الصوم والحج فيلزم صور الحرج مع مراعات الاقوال
فيما يوجب القضاء والكفارة في كل سنة لو وقع في اشياء خلاف في لزوم الاعادة وعدمها
وهكذا في باقي العبادات كما لا يخفى على من له ادنى اطلاع في المسائل الفقهية فيصدق ما ذكرنا
الثالث انا لو سلمنا عدم لزوم اختلال النظام ولكن لا اقل من لزوم العسر والحرج الشديد
عند العمل بالاحتياط في جميع ابواب الفقه استغراقا والادلة القاطعة نافية لهما منها الاجماع
بل علم العسر والحرج في الاسلام ومنها الاجماعات المنقولة ومنها الايات مثل قوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى وما جعل الله في الدين من حرج وغير ذلك ومنها الاخبار مثل
قوله ص بعثت على الحنيفية السهلة السمحة وغيره وغير ذلك من الاخبار [illegible] قطع العقل بذلك
وغير ذلك من الادلة الرابع لو سلمنا عدم الاجماع في خصوص المقام لكن الاجماع على نفس القاعدة موجود
ويدل عليه الايات والاخبار ما لم يرد دليل على نفيها وهذا القدر يكفينا لعدم الدليل على لزوم الاحتياط

خصوص المقام و

فما لم يرد الدليل في القاعدة باقية على عمومها الخامس بعد تسليم ما ذكرنا نقول ان الاحتياط غير ممكن
كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة في العبادات فالطرح مخالف للاحتياط والعمل بهما ايضا مخالفة
والتخيير البدوي اما بوجوب العمل بالظن او العمل بالمرجح الاول يثبت المطلوب والثاني قبيح والتخيير الاستمراري
مناف للمذهبين لان لازم الاول الاحتياط والاستصحاب مع انه ليس عملا بالاحتياط للزوم خلاف الاحتياط
السادس لو سلمنا ذلك في العبادات فعدم امكانه في المعاملات لا ريب فيه كما اذا دار الامر بين كون
المال لزيد او عمرو او بين يتيمين او بين وارث ووقف وغير ذلك من الموارد كثيرة لا يمكن العمل بالاحتياط
فيها فان يفتي لا يمكن الفتوى على الاحتياط وان توقف فيها يلزم اختلال النظام وتعطيل الاحكام
وتضييع حقوق الناس وربما يستدل بان اشتراط العلم بالوجه في العبادات وقصده يوجب العسر
في التكرار من جهة ذلك في العبادات ويجاب عنه بان المحقق عدم لزومهما فلا يحتمل الوجوب [illegible]
وفيه ان ذلك يصح على مذهب من حقق عنده عدم وجوبهما وربما كان المحقق عند بعض خلافه
كما هو واقع وعليه ما عدم فيلزم مع العسر التزامهما فان قلت ان مذهب هذا القائل فاسد لما
اقمنا الادلة القاطعة على عدم لزومهما وبعد اقامة الدليل القطعي على ذلك يقطع بعدم لزومهما
في الواقع فهذا القول ناش من الواقع قطعا فلا عبرة به قلت الخصم ايضا ربما يدعي القطع بلزومهما
ويحكم بفساد مذهبك في الواقع لادلة قطعية عنده فيحصل بفساد مذهبه لا بدليل على فساده يحصل
في الواقع حقيقة لاحتمال كون علمك جهلا مركبا في الواقع اللهم الا ان يقال ان اتمام الحجة على
ما هو عليه بحسب اعتقادنا لا على مذهب هو فاسد عندنا ولا نعتقد بفساد الاحتياط لان اعتقادنا
علم لزوم العلم بالوجه وقصده في الواقع فلو قلنا بعدم جواز الاحتياط بناء على مذهب من يقول باشتراط
العلم بالوجه ونعتقد بفساد الاحتياط لذلك لكان اعتقادنا فاسدا وعلى الواقع بحسب اعتقادنا فلا
فيه لا على خصمنا لانه يجب رد علينا على حسب اعتقادنا ولا حجية فيه بيننا وبين الله فلا يمكن اتمام الدليل
على مذهب الغير الذي نعتقد بفساده اذا عرفت ذلك فظهر لك ان الايراد كثيرة في امثال المقام
بان اتمام الدليل لا بد ان يكون على وفق الاعتقاد والواقع عند المستدل لا ان يكون في مقام
اسكات الخصم بعد ظهور فساد مذهبه على المستدل على طريق [illegible] يدعيه [illegible] ايضا
بان الناس صنفان مجتهد ومقلد والمحتاط خارج عنهما فلا يصح عبادته وفيه اولا انه لا دليل على
هذا القول لا كتاب ولا سنة ولا اجماع لانه من اقوال بعض العلماء ولم يظهر اتفاق الاصحاب عليه
ولا دليل عليه العقل ايضا لانه يحكم بوجوب اتيان مطلوب الشارع واذا تحقق طريق المعين عنده [illegible]
على وجه ليشمله ويشمل غيره كان مجزيا للامتثال فالمقصود حاصل وثانيا ان المحتاط ايضا داخل
في احد القسمين لانه ان كان مجتهدا في لزوم الاحتياط فهو داخل في الاول وان كان مقلدا [illegible]

وقد اورد على هذه الادلة ايرادات الاول ان الاجماع مسلم فيما لم يكن العلم الاجمالي بوجود التكليف واما اذا
كان العلم الاجمالي في بين الشبهات فلا نسلم الاجماع وهذا المنع اعلم من ان نقول به لا استدلال الا على لو الانفتاح
القائلين كما يقول به الاخباريون فلا اجماع في جميع الابواب على سبيل الكل الذي ينفي الاحتياط مسلم في الاول دون
الثاني والجواب اولا ان الاجماع واقع على الصورتين وهو ان من تأمل الاجماع في العبادات والمعاملات
اذا سلمت فيما لم يكن العلم الاجمالي في البين فمن المعلوم ان الفرق في المعاملات في الصورتين غير ممكن
ولم يقل به احد للزوم تركه الاحتياط كما عرفت بيانه اذا كان الامر دائرا بين المحذورين وعلى هذا
يلزم ذلك القول بعدم الفرق في العبادات ايضا لعدم وجود القول بالفصل بين العبادات والمعاملات
فثبت بذلك الاجماع في الصورتين وهذا ليس استنباطا للاجماع بل لما لم نعثر على تصريح بعدم الفرق
انه في الاجماع صريحا بل لما عرفنا عدم الفرق في المعاملات من جهة عدم امكان الفرق ثم
عرفنا عدم القول بالفصل بين المعاملات والعبادات عرفنا بعد ذلك تحقق الاجماع في محل النزاع فتم
وثانيا انا سلمنا عدم الاجماع على نحو الكل ولكن نقول انه لا فرق في المعاملات بين الصورتين
للزوم العسر والاختلال كما مر بيانه ونقول لا قائل بالفصل بين العبادات والمعاملات فيتم المطلوب
ولكن هذا يرجع الى دليل العسر والاختلال ونتيجته انما هو بالاجماع المركب فهذا خارج عن الاجماع
كما لا يخفى الثاني ان الاختلال والعسر انما يلزم في صورة التكرار الناشي من اعتبار العلم بالوجه و
قصده وقد ذكرنا سابقا ان العلم بالوجه وقصده غير لازم نعم اذا دار الامر بين الوجوب والاستحباب
او الاباحة والحرمة والكراهة فلا يلزم التكرار نعم يلزم التكرار اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة كما في الجهر
بالبسملة في الصلوة الجهرية او دار الامر في التقديم والتأخير بين السلامين فعلى هذا لو ادى اجتهاد المجتهد
فيما يلزم منه التكرار الى عدم لزوم احد المتضادين وعلم باحدهما فلا يلزم عليه التكرار لان من وجوب
الاحتياط يكفيه الاتيان من دون العلم بالوجه وقصده وما يلزم منه التكرار ادى اجتهاده بعدم
احدهما وعين عنده وجوب الاخر فلا عسر ولا اختلال مع الاستدلال الاعلى على هذا المجتهد فالاحتياط
غير منفي عليه عند ذلك واجيب عنه بالجواب الثاني عن الايراد الاول وهو ان العسر والاختلال لازم في المعاملات
ويتم في العبادات بعدم القول بالفصل ولو فرضنا ان هذا الشخص ادى اجتهاده في المعاملات ايضا
الى ما لا يلزم منه العسر فنسلم وجوب الاحتياط بالنسبة الى هذا الشخص دون غيره لعدم وجود الاجماع المركب
بين الاشخاص فالدليل ثابت في غير الشخص المفروض فينفي الاحتياط كلية من دون فرق بين [illegible]
محل النزاع لا الاشخاص الا في هذا الفرد النادر الذي كاد ان لا يوجد ومع وجوده لا يضر بدليل العسر
فالوجه المورد من دفع الدليل الثاني والثالث والرابع بهذا الايراد لا وجه له والادلة الثلاثة
ثابتة في محلها الثالث انا سلمنا لزوم العسر عند العمل بالاحتياط ولكن نمنع كلية الكبرى وهو نفي

العسر مطلقا لان المسلم من المنفي من العسر انما هو ما كان مجعولا من طرف الشارع لا ما هو السبب له
العباد من عند انفسهم وما نحن فيه من قبيل الثاني ولا دليل على ذلك بيان ذلك ان الانسداد
الحاصل في هذه الازمنة انما هو من جهة عدم حضور الامام ع ولو كان حاضرا لكان باب العلم مفتوحا
فما يلزم من العسر والسبب في الغيبة نفس الامة لانهم منعوه عن حضوره وغاب من خوف اصابة شرهم
فعلى هذا لا مانع من ان يكلفهم الله بتكاليف عسرة التي لم يكن في الانفتاح بحضور الامام عسر
لانه [illegible] لم يكن مجعولا من عنده تعالى بل العباد صاروا سببا لذلك والاجابة بالاخبار لا ينافي
الاخبار ولا دليل على نفي ذلك لان الادلة اربعة اما الكتاب كقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
ولا يريد بكم العسر فغير دال لانه انما سيق لنفي القسم الاول وهو الجعل الاول واراد نفيه من عنده
دون القسم الثاني بل هو جعل وارادة من عند انفسهم وصاروا سببا للعسر من سوء افعالهم وليس من
الله بل الله حجب لهم اعلاما لاستحقاقه الاحكام عليهم من دون عسر وحرج ولو سلمنا ذلك فلا ريب ان
المراد انه تعالى لم يجعل نوع العسر وعليه بان يكون تكليفا مطلقا ابتدائيا عاما كليا عسرا على العباد واما
اختصاص التكاليف بالاحيان اذا صار عسرا من جهة الاسباب العرضية والقضايا الاتفاقية فلا
الاية والانصراف الاول في غاية الظهور فلا يشمل ما نحن فيه كما لا يخفى لان التكاليف ربما كان عسرا
على بعض الاشخاص دون بعض كما نرى كثيرا كالصوم فانه سهل على بعض وعسر على بعض ومع ذلك
لم يقل احد بارتفاع الصوم عنه لانه عسر عليه مع ان هذه الاية معارضة للايات الناهية عن العمل
بغير العلم المستفيضة المتكثرة الموجبة للاحتياط تحصيلا للعلم واما السنة فحالها كحال الكتاب بعينها [illegible]
واما الاجماع فالقدر المسلم منه انما هو فيما لم يكن السبب نفس الاشخاص دون ما كان هو سببا لها
واما الاجماع على القاعدة الكلية فلو ثبت ذلك مع انه تعليقي موقوف على عدم ورود الدليل عليها
والايات الناهية عن العمل بما وراء العلم واردة عليها واما العقل فهو ينافي ما كان التكليف عسرا
من قبل الشارع ابتداء دون ما كان العبد سببا لعسره ويغتفر العسر لعدم لزوم القبح عليه تع
فلا ينفيه والجواب انا نمنع كون العسر من العباد في هذا الزمان بل السبب هو السلاطين الجور
في زمان المعصوم لانهم صاروا سببا للغيبة [illegible] ولكن ان العقاب انما يصح على ترك
المامور به فعلا مع مكنة ولا ريب ان سبب العقل هو اهل زمان الحضور الذين صاروا سببا
للغيبة واما اهل هذا الزمان فلم يسببوا [illegible] بقاء الغيبة [illegible]
[illegible]
[illegible]
الامام عن الظهور اذا ظهر لهم [illegible] جاز التكليف باتيان الفعل لو كان مقبلا [illegible]

والنهي معارضة للاخبار الاحتياط

يعني ترتب الآثار عليه لا التكليف بنفس الاتيان بالفعل لانه قبيح واما ترتب الآثار لانهم مستحقون للمنع
وهذا سببه عدم الظهور لجاء عدم القدرة بالاتيان من قبل انفسهم ولا قبح في العقاب قبح ولكن انقطع طلب
الاتيان مع انه قبيح والقبيح ممتنع سلمنا ذلك الخ ولكن نقول لا ينافي لا يجاب بالاختيار اذا كان سببا بالاختيار
اذا حصل شرطه وهو ان يكون المكلف سببا للامتناع ومعتقدا كونه سببا لذلك ولا ريب انهم غير معتقدين
لذلك بل اعتقادهم ان السبب غيرهم من سلاطين الجور اما في زمان الحضور او سلاطين في هذا الزمان
ويدعون انهم ناصرين له اذا ظهر بل ينتظرونه سلمنا ذلك الخ ولكن بعض ذلك لو كان الخطاب متوجها اليهم
في زمان الامكان ثم صاروا سببا لتفويت القدرة ولا شك انا غير المكلفين بتوجه الخطاب بل يثبت تكليفنا
مع الحاضرين بالاشتراك وهم مكلفين بتوجه الخطاب اليهم في حال الامكان ولم يثبت تكليفهم في حال الانقطاع
القدرة ونحن من قبل البلوغ الى حد التكليف كنا مسدودين عليهم باب العلم والقدرة عن تحصيل التكاليف
فلم يثبت التكليف بالنسبة الينا مع هذا الحال فلا يلزم الاحتياط في تحصيلها فالتكليف مع هذه الحالة
عسر وحرج وهو منفي فهو هذا لا تكليف اثره لانا نقول ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا اذا
كان الخطاب متوجها الينا واذا لم يتوجه الخطاب الينا فلا كلام فيه بل نقول ان الخطاب اذا توجه الينا نحن
الى من له القدرة لان الخطاب مع عدم القدرة قبيح فلا يترتب عليه الا اثر الخ ولكن في الصورة الاخيرة
وهو ورود الخطاب الى من له القدرة وامتنع عليه من سوء اختياره فالخطاب يرتفع ولا يرتفع الا بزوال
مثل ذلك يرتفع القبح ولا قبح في بقاء الاثر لسوء اختيار المكلف وعلى اي حال ليس الغافل للقدرة
مخاطبا وان كان من سوء اختياره ولا يلزم عدم صحة صلوة المقطوع اليد من سوء اختياره اذا كان
متيمما في صلوته لانه مخاطب بالوضوء وغير مخاطب بالتيمم فلا يصح تيممه فلا يصح صلوته مع التيمم
وهو مخالف للاجماع بل الضرورة لان لازم ذلك سقوط الصلوة عنه [illegible] وهو ما سمع قطعا
فان قلت كيف تدعي الاجماع على عدم [illegible] ذلك مع ان الاقوال في هذه المسئلة ثلثة قول بارتفاع الخطاب
والاثر وقول بارتفاع الخطاب دون الاثر كما ذكرت وقول ببقائهما معا كما عليه صاحب القوانين فعلى
هذا كان لازم قول الاول بل صريحه اسقاط التكليف فلا يجب عليه الصلوة قلت نعم ولكن كل ذلك كله
لا يخالفون لما صرنا اليه اما الاول والثاني فلا خطاب فلا تكليف لا احتياط واما عدم بقاء الاثر على القول
الاول فليس محلا لكلامنا فيما نحن فيه لان المقصود اثبات عدم وجوب الاحتياط وهو حاصل على التقديرين
ومنشاء مذهب القول الاول قد حقق في مقامه وقد اشرنا اليه هنا الخ كما لا يخفى واما على القول الاخير
يقع التعارض بين ادلة نفي العسر والحرج وادلة الواردة في التكاليف ولا بد من الترجيح كالمتوسط
في المكان المغصوب فهو مامور بالخروج بالتخلص عنه فبقائه ممنوع وخروجه ايضا ممنوع لحصول الغصب
كل منهما فالعقل حاكم بالخروج لانه اقل محذورا من البقاء وكذا ما نحن فيه ولا شك ان الترجيح لنفي الاحتياط

لان اللازم منه اختلال النظام وهو ما هو من تحصيل المكلف به على وجه يحصل العلم مطلقا على اي حال لا يجب
فان قلت كيف تقول ان الخطاب لا يتوجه عمن كان في زمان الغيبة من جهة الانسداد مع ان ذلك
ينافي ادلة الاشتراك فلو كان الانسداد سببا لعدم تعلق الحكم بالمكلف يلزم ان لا يكون التكليف
ثابتا بالنسبة الينا مع انا نثبت التكاليف المشتركة بادلة الاشتراك على انك قلت سابقا ان الحاضرين
ايضا كانوا مسدودين عليهم باب العلم فيلزم ان لا يكونوا مكلفين بتحصيل العلم ايضا فيلزم رفع التكليف
عن الكل وهذا مخالف للاجماع والضرورة قلت انا نقول كل من كان منسدا عليه باب العلم ويلزم
من تحصيل العلم العسر والحرج فهو غير مكلف بالاحتياط ولو كان ذلك الشخص في زمان الحضور وهذا
لا ينافي تعلق حكم الخطاب به لو كان منفتحا عليه باب العلم او تعلق الخطاب به لو كان كذلك وهو
الموجود في زمان الخطاب من الحاضرين لمن كان في زمان الحضور والنزول وكان واجدا للشرائط
التكليف فهو غير مكلف لذلك الخطاب لان الاوامر مطلقة بالنسبة الواجدين للشرائط ومشروطة
بالنسبة الى الفاقدين لها كما اشرنا اليه سابقا ايضا ولا ينافي ذلك لادلة الاشتراك لان من ثبت
مخالفة حاله لحال المكلفين بالتكاليف الثابتة في الشريعة فهو مشارك لهم لعموم ادلة الاشتراك
واطلاقاتها ومن ثبت كونه مخالفا لمن ثبت له التكليف فلم يكن مشاركا لهم وما نحن فيه ثبت المخالفة
لان ما انسد عليه باب العلم ويلزم من تحصيله للتكليف ممن لم يكن منسدا عليهم الاحتياط الموجب
للعسر والحرج فهو خارج عن تعلق هذا التكليف به هذا ليس من جهة التخصيص وخروجه من عموم
والاطلاق للدليل الوارد من العسر والحرج بل من جهة عدم اجتماعه للشرائط وهو عدم كونه في زمان
الامكان فلا يشمله الخطاب لكن لا يشمله خطاب الحج لعدم اجتماعه لشرائط وجوب الحج لعدم الاستطاعة
فالخطاب بالنسبة اليه مشروط لا مطلق وعلم فظهر ان الانسداد ليس من سوء اختيار المنسد
عليهم ولو سلمنا فتعلق الخطاب والتكليف اليهم غير معلوم لعدم كونهم في زمان الامكان لعموم ثبوت
هذا التكليف بالنسبة الى من كان حاله كذلك ولو كان حاضرا في زمان المعصوم ولم يثبت هنا
التكليف بالنسبة اليهم في هذه الحالة حتى يثبت في حقنا في هذه الحالة ايضا فتدبر فانه دقيق
واما الجواب عن الايراد على الايات اما عن الانصراف فهو ممنوع خصوصا الاية الثانية فانها تدل
على عدم ارادته تعالى ما فيه العسر ولو كان من سوء اختيار المكلف مع انا قد بينا ان كونه من سوء
الاختيار محل المنع فيما نحن فيه في التكاليف العسرة الابتدائية لان تعلقه ابتدائي لا يمكن
عسرا علينا بل قبل وجودنا وبلوغنا واما كونه عرضيا فممنوع او لا الانصراف الى الاصلي بل الاية
مطلقة تشمل للعرضي ايضا لان الاية تشمل لجميع افراد التكاليف الشاقة وكون التكليف عسرا عرضيا
داخل في افرادها والحاصل علة رفع التكاليف لعروض العسر عليه فاذا حصل بينا فتشمله الاية

لان المعنى ان الله لم يجعل في الدين حرج اي لم يكلف بتكليف فيه الحرج عادة حتى يثبت فيه الحرج
وان كان الحرج عرضيا بين حصل فيهما مع ان الاية الثانية اظهر في ذلك وكذلك ما كان يسيرا
وكانت مقدمته عسرا فهو ايضا عسر لانه موقوف على شيء عسر فهو ايضا عسر فيشمل الاية جميع
ما فيه العسر اصليا او عرضيا او من جهة ما يتوقف عليه لان الكل داخل في التكليف العسير
وما ذكر من مثال الصوم وامثاله فانه خارج عن محل البحث لان المراد من العسر ما لا يتحمل عادة وذكرت
ليس كذلك بل يتحمل عندهم عادة فهو اذا خرج عن هذا الحد بان يبلغ مرتبة لا يتحمل عندهم عادة فهو
مما نحن فيه ولذلك يحكم بالانطارح واما المعارضة مع الايات الناهية عن العمل بما وراء العلم
فان لا نقول ان بينهما عموم من وجه فلا بد من الترجيح ولا شك ان اية نفي الحرج مقدم لان
فيه الكثر لو خصصناه ببعض موارد الاحتياط لان غالب التكاليف ما مورده مورد الاحتياط
يلزم من رفع الحرج النفي بالكلي بخلاف الايات الناهية فان مواردها كثيرة في الفروع والاصول
ومورد تعارضها من الاية النافية قليل بالنسبة الى غيره من الموارد فتخصيص الايات الناهية
اولى تحصيلا لتقليل التخصيص ولنا سلمنا ذلك لكن الاية النافية واردة على الايات الناهية
لفهم العرف والسليقة كما لا يخفى واما تعارضها للاخبار الاحتياط فلا وجه لها اما اولا فلانها
مخصصها لنوادر الا انها كما ادعي [illegible] وثانيا انا نجوز تخصيص الكتاب بالخبر لا نسخها وهذا نسخ
للنسخ فلا يجوز فتقديمها على الاية فتلك وثالثا ان الاخبار تخصصها ببعض موارد العسر والحرج لفهم العرف
واما الجواب عن الاخبار فلا ريب ان الاخبار الدالة على نفي العسر والحرج اقوى دلالة وسندا من الاخبار
الاحتياطية ومعمول بها بين الاصحاب في الاصول والفروع ولو كانت ضعيفة على فرض التسليم لانها متواترة
فالاخبار الاحتياطية مطروحة والظاهر الى غير ما نحن فيه غير مسلمة والكلام فيها كالكلام في الايات
من غير تفرقة واما الاجماع فمطلق شامل لجميع الافراد كالايات والاخبار بل نص في العموم بالشمول من غير
تفرقة مع انك عرفت من عدم الفرق بين ما نحن فيه وبين غيره لعدم تسليم كون المكلف سببا
للعسر والحرج واما القاعدة فالجواب فاختصاصها بغير ما نحن فيه فقد عرفت الجواب عنه واما كونها
تعليقيا فالصور متعددة في التعارض بينها وبين الوارد فان الوارد ان كان ظنيا فيقدم القاعدة
عليه اذا كان بينهما التساوي او عموم من وجه او كانت القاعدة اخص من وجه واما اذا كان الوارد
اخصا فلو صور فاما ان يكون جميع افراد الوارد او غالبها واردا مورد القاعدة فيقدم القاعدة ايضا
في الصورتين لان تخصيص القاعدة المدلول عليها بالايات يفاد بخصيصه الوارد ولكن [illegible] بوجود
حكم الاستقراء او الترجيح امثال ذلك فيضعف الوارد فيقدم عليه القاعدة واما لم يكن كذلك فلا تتحقق هذه الندرة لعدم الاستقراء
في ندرة ذلك فيقدم الوارد ويمنع عن ذلك ظنيته لجواز تخصيص الكتاب بالاخبار الاحاد على المختار

واما اذا كانا

واما اذا كانا قطعيين فيقدم القاعدة في صورة اخصيتها واما في صورة العموم من وجه فلا بد من
الرجوع الى المرجحات داخلية ولا خارجية والا فالتوقف او الرجوع الى الاصل البراءة في الاستقلاليات
والى الاشتغال في الارتباطيات لثبوت التكليف بالكل [illegible] الشك في الاجزاء والشرائط
الى الاشتغال ولكن الحق ان المرجح موجود في اغلب الموارد لو لم نقل في الجميع وهو اجماع الاصحاب
على العمل بالقاعدة في كل مورد يقع التعارض بينهما كما في الصوم المضر والوضوء في مواضع الضرر والحرج
وذلك يعلم من فهم العرف بتقديم القاعدة ايضا في امثال تلك الموارد وليس تقديمهم لعدم حجية
الوارد لتلك الموارد او الشك في الشمول بل المعلوم في كل مورد كما يظهر من طريق استدلالهم
تقديم القاعدة مع شمول الادلة الوارد لموضع العسر كما في هذا جائز او غير جائز للزوم العسر والحرج
واما في صورة اخصية الوارد فان كان الوارد القطعي من غير الكتاب فيقدم القاعدة لان اخصية
الوارد لمعارضه ظنية ودلالة الوارد لان دلالة دليل القاعدة هو الكتاب وهو قطعي الاعتبار
في الدلالة فالاستقراء في الصورتين الاوليين في الظني يوجب تقديم القاعدة لضعف الوارد
لندرة وجوده واما في الصورة الاخيرة فايضا يقع التعارض والرجوع الى المرجحات داخلية او
خارجيها او التوقف بالترتيب وعلى الاخير يرجع الى الاصل مثل ما عرفت وان كان الوارد قطعي
الدلالة كالايات الناهية عن العمل بما وراء العلم فيقدم القاعدة ايضا اذا كان اخصا مطلقا
وتقديم الوارد في الصورة الاخيرة لاخصيته واما عند التعارض مع كون جميع افراد الوارد
عسرا او اغلبها فيقوى جانب الوارد من جهة الاخصية ويقوى جانب القاعدة لندرة وجود مثل هذا
الوارد وكذلك التعارض عند العموم من وجه فلا [illegible] الرجوع الى المرجحات ولا يتعين تقديم القاعدة
لفهم العرف ورودها على الادلة المدعى وسعودها عليها [illegible] كان [illegible] الترجيح
ولا يتوهم ان القاعدة لا يمكن بين الوارد عموم مطلق بان يكون الوارد اخصا لان الوارد عام
وكان اغلب افراده عسرا بل التعارض ايضا من قبيل العموم من وجه لان العام من وجه هو ما كان دالا
على الافراد المتعارضة من الاطلاق والتواطي وما نحن فيه ليس كذلك بل الكلام فيما كان الوارد نصا في
الافراد المتعارضة كان [illegible] ولو كنت مريضا [illegible] العموم المطلق في المخصوص الدلالة في مورد
التعارض فلذلك لا يرجع الى المرجحات من الندرة بحسب الوجود ولا يقدم على القاعدة لاخصيته
واما العقل فلا [illegible] في التكاليف العسر المسبب من سوء اختيار المكلف على انحاء مختلفة لا بد في ذكرها
واما ما كان المكلف سببا للعسر على نفسه فالعقل لا يابى عن ترتب العقاب على تركه بل يحكم به ايضا
ولكن التكليف باتيانه فلا يحكم لانه يوجب اختلال النظام فلا يجوز العقل مثل ذلك ولو سلمنا فلا اقل من
كونه مستقرا [illegible] لا يحمل عادة والعقل ينفيه ايضا ولو سلمنا ذلك ايضا فقد عرفت منع كونه من سوء الاختيار

الرابع لا يراد بالنقض بتسليم كون العمل بالاحتياط مستلزما للعسر ولكن نفرض ان العامل بالظن ادى ظنه
الى ما يوافق الاحتياط في جميع موارد الشك فيلزم عليه العسر كما يلزم على العامل بالاحتياط ويختل النظام
على فرض العمل بالظن فليس الفرار من الاحتياط من هذا المحذور الا كالفرار منه من لزوم مخالفة
والجواب عنه اولا بمنع الصغرى بان ما ذكرت نقض من جهة بين كان لزوم العسر لازم لاحد الامور الاربعة الكلية
لانه اما من جهة وجوب العمل بالوصف واما من جهة فقده واما من جهة دوران الامر بين المحذورين مع امكان الجمع
كالوجوب والطهر كصلوة الجمعة والجهر بالتسمية واخفائها ونحوهما واما من جهة ثبوت التكليف
وكونه بين المشتبهات كوجوب السورة واستحبابها وحرمة التكفير وكراهته او ثبت التكليف ونحوهما او دائر
الامر بين المحذورين كوجوب الاعتبار وحرمته في حال شك في تلف النفس المحترمة مع كما او نحو ذلك
وهذه امور اربعة لا يلزم مورد الاحتياط عينها والحق عدم لزوم العسر في شيء منها اما الاول فلان الاحتياط
الاحتياط اما اولا فلما ذكرنا ان الحق عدم وجوبها للادلة المذكورة سابقا واما ثانيا فلان نعمل من ذهاب
راي المجتهد الى لزومها فكل ما ادى اليه اجتهاده من الوجوب والطهر او غيرهما ينفصله فلا عسر فيه
اصلا وان الاجماع قائم على كفاية قصد الوجه الظاهري ولا يلزم تحصيل الوجه الواقعي ليلزم التكرار
الموجب للعسر وان لا يتحقق بالمجتهد فيها اذا يرجع الى الادلة الفقاهتية لانها احكام ظاهرية
كاشفة عن الواقع فثبت جواز الاكتفاء بالوجه الظاهري فلا عسر ايضا من هذين الجهتين قطعا
واما الثالث فعلى الفرض لا ظن للاحتياط بل الاحتياط غير معقول لان الظن لا بد ان يكون مع احد الطرفين فلا محذور
واما الرابع فالعادة قاضية بعدم امكان ذهاب الظن الى ما يوافق الاحتياط في جميع الموارد ليلزم العسر
ويظهر ذلك من التتبع في اجتهادات العلماء وسلمنا ذلك كثرة المشتبهات وذهاب الظن اليها … نمنع
العسر لان الجمع بين هذه المشتبهات لا يوجب التكرار ليلزم العسر لان غالبها تروك والتروك
يجامع الفعل فلا يلزم التكرار ليلزم العسر كما في التكفير وكراهة الجهر في التعقيبات في الاخفات الصلاة وعدمه
ونحو ذلك سلمنا ذلك ولكن نمنع اجتماع هذه الموارد الكثيرة من باب الفقه حتى يحصل العلم او الظن
او الشك على ترتيب التسليم على عدم جواز العمل بهذه الظنون لان ادلة القاطع على نفي العسر والحرج
لهذه الظنون … تعين اجتماعها وملاحظة ادلة العسر فان كانت الادلة قطعية فيتقدم وان
كانت ظنية فيقع التعارض بين الظنين فيرجع الى الاصل وهو عدم لزوم الاحتياط ولا اقل من
التوقف فلا دليل للاحتياط لعموم … الموجب للاحتياط ح فاذا ارتفع الظن ينتفي الاحتياط بلا دليل
واما ثانيا فلمنع الكبرى لان المجتهد انما يعمل بمقتضى هذه الظنون لو هو … ادلة العسر ح لان الظن
خلافه واما لا يعمل به بل يعمل ببعض الظنون دفعا للعسر فيعمل بالظنون القوية ويترك الضعيفة ح
فيقع الاول فيتعلق … ما لم يقم على جوازه دليل مثل ما لم يكن الظن على خلافه واما اذا ورد

الدليل على جوازه كالظن الموجب للعسر فلا يشمله دليل العسر لعدم المورد فلا ينفي الاحتياط هنا ولو كان موجبا
للعسر ونحن ندعي نفي الاحتياط للعسر لادلة الواردة في الشرع على نفيه … دليل على نفيه
عن نفي فيحتاط هذا المجتهد وعلى الثاني نقول ان الدليل ينفي العسر فلابد من رفع اليد عن الظن بعين
يرتفع العسر وهو العمل بالبعض دون بعض ان لم يثبت الاجماع على عدم جواز التبعيض ولم يثبت
لا يتحقق اذا ثبت عدم حجية الظن في بعض الموارد فيتم في الباقي لعدم القول بالفصل لانا نقول بمنع
الاجماع المركب ح كما … دون سائر الموارد فتم والا فلمنع الصغرى …
تنبيه لا يخفى ان ما ذكرنا من لزوم العسر والحرج من الاحتياط للزوم التكرار في الاعمال انما اذا كان موارد
الخلافيات مشكوكة او مظنونة ولم نقل بالظن واما اذا كان الدليل الشرعي قائما في احد الطرفين مثل
يكون مقطوعا لاحد دون اخر اما بالعلم الوجداني او العلم الشرعي فلا يلزم … العسر لقلة هذا التحقق
خصوصا اذا كان المخالف في المسئلة نادرا وقوله ساقطا بين العلماء فعلى هذا لا شك ان اغلب
الموارد المختلفة فيها مسائل اجماعية مثل استحباب الجهر بالتسمية في الاخفاتيات واخفات التعوذ
مطلقا وتقديم السلام علينا على الاخيرة ووجوب السورة ونحو ذلك مما حكموا بسبب الاختلاف فيها لزوم
التكرار عند وجوب الاحتياط وبعد قيام الاجماع في امثال ذلك المقامات لابد ان يؤخذ بمقتضى
الاجماع لانه دليل شرعي لا يعتنى بقول من خالف في امثال ذلك فلا يلزم الاحتياط عند مراعات الاجماع
في نحو ذلك فمجرد القول بالخلاف لا يوجب مراعات الاحتياط وعند ذلك لا يلزم عسر ولا حرج لان
موارد التي لم يكن اجماعيات من تلك الموارد في امثال زماننا في غاية القلة وبعد التسليم كثرتها
ليست بمرتبة يوجب العسر والحرج فالقول بلزوم العسر من مراعات الاحتياط انما نشأ من عدم
تدبر وعرض احتمال بلا ماخذ ثم يظهر ح بطلان الاحتياط ولا يخفى فلا اشكال … الاحتمال
باق بحاله ولكن الجواب عن ذلك يمكن على وجه احسن وهو ان يقال ان الاحتياط في المعاملات
غير ممكن كدوران المال بين يتيمين او يتيم وكبير او بين شخصين اجنبيين كزيد وعمرو فالحكم
بان لا احد لهما موقوف على ترجيح مسئلة العدالة وكيفية معرفتها والتمييز بين المدعي والمنكر
وكذلك في كثير من المسائل المعاملات والايقاعات ولا اجماع في اكثر هذه الموارد فلو قلنا
بلزوم الاحتياط في امثال ذلك يلزم التوقف وتعطيل الاحكام واختلال النظام واتلاف حقوق
كثير من الناس وتعويق الانكحة والمواريث والطلاق لاشتراط حضور العدلين اللذين
لا اجماع في تعيين احد الطرق الى العلم بهما وكذلك الديات وامثال ذلك فالمصير الى الاحتياط
في المعاملات يوجب العسر والحرج الشديدين واختلال النظم الذي كان الناس مأمورا بحفظه وهو
معلوم عند الشارع فاذا ثبت ذلك في المعاملات فيتم في العبادات لعدم القول بالفصل بينهما فتم المطلوب عند ذلك لا يخفى

المرحلة الثالثة في ابطال الرجوع الى الموهوم

المرحلة الثالثة في بيان بطلان الرجوع الى الموهوم في المسائل الفرعية والكلام هنا في
اختيار جانب الوهم من حيث هو وهم بان يكون خاليا عن جميع الجهات المرجحة وموافقته للاصل
بان يقصد لا كون احد الطرفين مظنونا والاخر موهوما فاختيار الوهم في جميع ابواب الفقه ودون
المظنونات كلا او بعضها فاسد جدا والدليل على ذلك وجوه الاول قيام الاجماع بل الضرورة
على فساده ولا بد لنا اظهر هنا مما من الانتصار على المعلومات وان كان احتمال الوصول الى الاحكام
الواقعية فيه اقرب اما الجواب عن الانتصار بالمعلومات فلان القائل بالانتصار بالمعلومات
موجود وقد بينا نشأ باحتمال الانتصار بما عرفت في المرحلة الاولى واما القول بالعمل بالموهومات
وما نشأ الاحتمال فيها غير موجود ولم يقل به احد بل الحكم اصل المذهب بان … لا يستدل اجتهاد
واما كونه اقرب الى الواقع لان العمل بالموهومات يحتمل فيه موافقته في بعض الموارد للاحكام الواقعية
واما الانتصار بالمعلومات وترك المظنونات والموهومات مطلقا يلزم مخالفة الواقع في الاكثر لو
لم نقل الجميع ولكن عدم الذهاب اليه واحتمال جوازه المصير اليه كان في وهنه وكيف كان الاجماع واقع
على فساده الثاني ان المصير الى الموهوم اما من جهة عدم الدليل على المصير الى المظنون او الدليل
لجواز المصير الى الموهوم او لكون المصير الى المظنون موجبا للعلم او الظن بالمخالفة للواقع والكل فاسد
اما الاول فلان فقد واما الثاني فلان عدم الدليل على جواز المصير الى المظنون لا يوجب ترك الدليل
على جواز العمل بالموهوم ولان الموهوم ايضا لا دليل عليه واما الاخير فلانه مشارك للمظنون من هذه
الجهة بل هو اكثر اضعافا بل القطع حاصل فيه بالمخالفة بل لا يبعد خروج الدين من الانتصار عليه
والمصير اليه الثالث ان العقل يأبى لانه ترجيح المرجوح وترجيح المرجوح قبيح عقلا فالعقل قاطع بفساده
الرابع انه مخالف لطريقة العقلاء لان الامر اذا دار بين الذهاب الى طريق مظنون الوصول
وطريق موهوم الوصول فطريقة العقلاء الاخذ بالمظنون على فرض المقام وهو التساوي بالموهوم
والمظنون من جميع الجهات الا في جهة المظنونية والموهومية فلا شك ان الذاهب الى الموهوم
سفيه عند العقلاء ومذموم بفعله عندهم فذهاب هذا الطريق فساده من الطرق الواضحة قطعا
واما لو يتبعض بالعمل بالموهوم بان يعمل بالموافق دون غيره فليس هذا عملا بالموهوم بل هو عمل
فلا يجوز الرجوع الى الموهوم سيما اذا من ان يرجع اليه في جميع الموارد او في بعضها دون بعض
واما لو اخذ بالموهوم في بعض الموارد دون بعض حيث لا يلزم منه هدم الشريعة والقطع بالمخالفة
الواقعية فقبيح لانه ترجيح بلا مرجح لو عين بعض من غير ملاحظة موافقته للاصل وغيره فقد عرفت فساده
ولو لم يعين لنا اجمال لا ينفع في المقام ولا … على اختيار المكلف ايضا يلزم ذلك لعدم الحدود
على المكلف من الترجيح من دون مرجح مع انه لم يقل به احد فالاجماع ينفيه بل الادلة الماضية جارية
هنا ايضا بتمامها مع لزوم الترجيح بلا مرجح ومخالفة الاجماع الحق على عدم جوازها … كما لا يخفى

المرحلة الرابع

المرحلة الرابعة في ابطال التخيير بين المظنون والموهوم

المرحلة الرابعة في ابطال الترجيح التخيير بين المظنون والموهوم في المسائل الفرعية وفساده
يظهر مما اسلفناه في الرجوع الى الموهوم وينبغي هنا اظهر بيان لفساده ويدل عليه وجوه الاول
الاجماع المذكور ثمة الثاني العقل القاطع لانه يلزم منه التسوية بين الراجح والمرجوح وهو قبيح عقلا
الثالث بناء العقلاء على عدم التسوية بينهما بل عملهم على ترجيح المظنون على الموهوم في جميع الموارد
الرابع قاعدة الاشتغال تقتضي ترجيح المظنون لان احتمال مخالفة الواقع قائم فيهما معا ولكن يرجح
المظنون على الموهوم من جهتين احدهما كون المظنون اضعف احتمالا لمخالفة الواقعية من الموهوم
وثانيهما احتمال التعيين في المظنون بالاخذ به دون الموهوم لعدم قائل به ومع هذا لا شك
ان قاعدة الاشتغال تقتضي الاخذ بما هو اقرب الى الواقع ولو احتمالا وهو المظنون فلذلك اذا
دار الامر بين اتيان الصلوة في الجهة المظنون كونها قبلة عند الاشتباه وبين غيرها من الجهة الموهومة
ولو كان التكليف عند حصول شرعا بوجوب الاتيان في الجهة المظنونة اذا لم يمكن الا الاتيان في الجهة الواحدة
وكذا اذا صلى احدى الصلوتين في الجهة المظنونة يحكم بلزوم اتيان الصلوة الثانية ايضا في تلك الجهة
تحصيلا للبراءة لاحتمال التعيين في تلك الجهة دون غيرها فاصالة الاشتغال تقتضي الاخذ بالمظنون
وعدم جواز الاخذ بالموهوم فلا يجوز التخيير بينهما المستلزم لجواز الاخذ بالموهوم وترك المظنون
فان قلت ان فيما دار الامر بين الامرين اعم من ان يكون بين المحذورين لا يدور بين الوجوب
والحرمة لا فالجهات المتصورة فيه ثلثة اما ملاحظة مطابقة الحكم للواقع الذي هو الجعل الاول
من جانب الشارع للمكلف في المسائل الفرعية واما ملاحظة مطابقة الحكم لما هو معمول للمكلف
في المسئلة الاصولية بان الحكم هل هو التخيير بين الموهوم والمظنون او الحكم لزوم الاخذ بالمظنون
واما بلاحظ مطابقته للحكم الظاهري للمكلف في المسئلة الاصولية الملازم لاثبات الحكم في المسئلة
الفرعية ولا شك في عدم جريان قاعدة الاشتغال في الاولين لان الاخذ بالمظنون لا يحصل منه
القطع بالمطابقة مع الواقع لا في المسئلة الفرعية ولا في المسئلة الاصولية لاحتمال المخالفة عند
الاخذ بالمظنون فيهما نعم تجري في الاخير لان الاخذ بالمظنون حكم ظاهري للمكلف فيثبت به
الحكم الظاهري في الفرع لما ذكرت من ان قاعدة الاشتغال تقتضي الاخذ بالمظنون ومناط
التخيير ليس كليا بل يحصل منه القطع في احدى الجهات دون الجهتين الاخريين فلا بد … التخيير
قلت ما يدل على اعتبار القاعدة في احدى الجهات يدل على اعتبارها في سائر من دون فرق
بينها لان بناء العقلاء على ذلك والسر في ذلك ان بعد ابطال الرجوع الاحتياط ودوران
الامر بين الاخذ بالمظنون او التخيير بينه وبين الموهوم كان الاخذ بالمظنون اخذا بما هو اقرب
الى الواقع ولما اخذ بغيره اخذ بما هو ابعد عن الواقع والاشتغال يقتضي الاخذ بما هو اقرب اليه

فان قلت ان الظن عند انسداد باب العلم يقوم مقام العلم في الموارد التي كان العمل بالعلم عند الانفتاح لازما كان العمل بالتخيير لعدم انسداد باب التخيير فاذا كان العمل بالتخيير عند الانفتاح يبقى على حاله وكذلك السيد حكم عند دوران الامر بين الامرين اعم من ان يكون احد الطرفين مظنونا ام لا فهذا حكمه في كل مورد فقد العلم فيظهر التخيير ثابت فيما كان الظن حاصلا ايضا فكيف تقول بان الاشتغال يقتضي الاخذ بالمظنون قلت اولا ان مذهب السيد فاسد لما عرفت من الادلة بان التساوي بين الموهوم والمظنون قبيح وبناء العقلاء والعقل القاطع حاكم بلزوم الاخذ بالمظنون وثانيا لو سلمنا عدم فساد مذهبه فلا بد من ان يوجه كلامه في مقابل الادلة القاطعة بان مراده فيما لم يكن الظن في احد الطرفين وان كان اطلاق كلامه يابى عن ذلك لان الاطلاق هكذا ومقتضى الادلة نص والنص مقدم على الظاهر وثالثا لو سلمنا ذلك ولكن لو قلنا بمقالة السيد يلزم الحكم بالتخيير في كل مورد كان الظن في احد الطرفين ويلزم منه جواز الاخذ بالموهوم في جميع الموارد ويلزم منه هدم الشريعة للمخالفة العظيمة عند ذلك وترك قاعدة الاشتغال في جميع الموارد ولو دار الامر بين الكلي والفرد وهو خلاف الاجماع حتى من القائل بجواز الاخذ بالبراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط الراجع الى الشك في الزائد والناقص في المتباينين كالفاضل الكمي مع وجوبها فان قلت انا ناخذ بالتخيير فيما كان الحكم بالتخيير عند الانفتاح الاغلبي كالموارد التي حكم السيد بالتخيير دون ما عداه لئلا يلزم المحذور وهدم الشريعة قلنا نعم تسليم صحة قول السيد لم نعلم تلك الموارد واشتبه علينا الموارد التي كان باب العلم مفتوحا للسيد والموارد التي لم يكن كذلك وحكم السيد بالتخيير فالاخذ فتلك الموارد غير معلومة والاخذ ببعض الموارد دون بعض ترجيح بلا مرجح والاخذ بالكل يلزم منه المحذور فلا بد اما القول بفساد مذهبه او التخصيص بمورد لم يكن الظن في احد الطرفين الخامس لزوم هدم الشريعة لو سوى بين المظنون والموهوم للزوم تجويز الاخذ بالموهوم في جميع ابواب الفقه كما مر السادس ان ذلك يستلزم تجويز الشارع هدم الشريعة وهو قبيح على الحكيم الذي جعل الاحكام منوطا للمصالح والمفاسد لانه مخالف للحكمة الداعية كما هو مذهب العدلية فظهر من ذلك ان الحكم بالقبح ليس تعليقيا معلقا على عدم ورود الدليل من الشرع لعدم جواز حكم الشارع بذلك ايضا ومن هنا ظهر فساد مذهب السيد موقوف على كون القبح تخييريا لانه لو كان تعليقيا يمكن ادعاء عثور السيد على الدليل فلا يحكم بفساد مذهبه تنجيزا بل معلق على عدم ورود الدليل ومع وروده لا قبح فيه فلا يبطل مذهبه واما بناء على ما ذكرنا علم انه تنجيزي لا يمكن ورود الدليل على جوازه من الشارع فلا بد من الحكم بفساده فظهر ايضا عدم جواز الحكم بالتخيير مطلقا اعم من ان يكون باب العلم الغالبي منسدا او منفتحا لانه قبيح مطلقا ولو سلمنا كونه تعليقيا فايضا يتم به المطلب لانه موقوف على ورود الدليل ولم يثبت الدليل حين الانسداد

فان قلت

فان قلت ان الدليل على مذهب السيد موجود وهو اخبار التخيير به فانها حاكمة على التخيير فيما اذا دار الامر بين الامرين وهي مطلقة يشمل ما كان الظن في احد الطرفين ام لا وسواء كان في المسئلة الفقهية او الاصولية والقاعدة الاشتغال والعقل وبناء العقلاء كلها تعليقية موقوف على عدم ورود الدليل وقد ورد الدليل فيترك مقتضاها فيحكم بالتخيير في تلك الموارد وهذه الاخبار متواترة فلا يلزم العمل بها حجية الظن لبعد الامر علينا واذا ثبت الدليل لا فرق بين زمان الانفتاح والانسداد قلت والحاصل ان الرجوع الى المظنون مناف للاخبار الحاكمة بالتخيير عند العلاج في الموارد التي دار الامر بين المحذورين او لا اصل في البين وكل ما دار الامر وكان احد الطرفين مظنونا وكذا الموارد في المعاملات قلت الموارد التي يدور الامر بين الامرين اما بعد الانسداد او قبله وعلى الاول اما ان يدور الامر بين المظنون والموهوم من دون مرجح في البين الا حجية الظن والوهم في المسائل الفرعية مع ملاحظة جميع ابواب الفقه واما ان يدور الامر بين المحذورين وكان الظن في احد الطرفين مع عدم الاصل في البين واما يدور الامر بين الامرين لتعارض النصين وكان الظن مستفادا من الطرفين مع وجود اصل في البين فنقول انه لا شك من لزوم العمل بمقتضى الظن في الاولين والاخذ بمقتضى الاصل في الاخير بمقتضى قاعدة الاشتغال والدليل على ذلك وجوه الاول الاجماع في الصورة الاولى الثاني لزوم الهدم في تلك الصورة ايضا لما عرفت سابقا الثالث اقتضاء قاعدة الاشتغال في الثلثة الرابع العقل القطعي التنجيزي او التعليقي الخامس بناء العقلاء واما معارضة اخبار التخيير فلا وجه له اما اولا فلانها اخبار احاد لا تقبل القطع فلا حجية فيها في الاصول واما ثانيا سلمنا ذلك ولكنها منصرفة الى صورة عدم وجود المرجح في البين كما يستفاد من موارد ورودها فمع وجود المرجح ولو كان ظنا فناسبا يرجح جانب المظنون لا من حيث الظن حتى يقال انه لا حجية فيه بل لقاعدة الاشتغال المقتضية للاخذ بالراجح واما ثالثا فلو سلمنا الانصراف فيجمع التعارض بينها ولكن العقل القاطع حاكم بنفي التخيير عند وجود الظن تنجيزا واما رابعا فللزوم هدم الشريعة لو عمل باخبار التخيير في جميع موارد الفقه وفي خصوص ما تعارض فيه النصان كما هو الغالب في موارد الفقه فلا بد من نفي ذلك اما مطلقا او باستعمالها في جميع الموارد فتخصيصها بما كان خاليا عن المرجح الظني او نطرح لمخالفتها للعقل والاجماع في الصورة الاولى وكذا لزوم الهدم التام الا ان يقال ان بعض مراعات المرجحات المنصوصة في تلك الاخبار لا يلزم الهدم ولكن مخالفتها القطعية والعقل والاجماع حاصل الا انه يرجع الى الاجوبة السابقة وخامسا سلمنا كل ذلك لكنها معارضة مع اخبار البراءة والتوقف والاحتياط والاستصحاب وهي مقدمة عليها لاعتضادها بحكم العقل فيتم الحجر في تلك الموارد وسادسا سلمنا التساوي والتساقط فيرجع الى اصل الاشتغال وهي سليمة عن المعارض والتعارض ان النسبة بينهما عموم من وجه لعموم اخبار الاحتياط وشمولها لغير تعارض النصين

وكذلك اخبار البراءة والاستصحاب واخبار التخيير عام بالنسبة الى ما لا يمكن فيه الاحتياط لولا التخيير فيه والبراءة تمنع التعارض والتساقط فيقوي جانب الاصل المذكورة بالعقل وسابعا سلمنا ذلك الا ان المكلف لو تتبع ذلك يبقى اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض فيترجح جانب اخبار تلك الاصول وربما يقال ان اخبار الاحتياط والبراءة تعليقية وقد ورد الدليل عليها وهو التخيير لانه تنجيزي بالنسبة اليهم لعدم التفاف اخبار البراءة الى ورود الامر بالتخيير لان قوله كل شيء حتى فيه الامر ونهي يتبادر منه الورود الخاص بحكم من الاحكام التخييرية من الوجوب والتحريم لا الحكم عند التحير والاضطرار كما هو مقتضى اخبار التخيير واما اخبار الاحتياط ... مقدم الاحتياط لعدم تيقن فيه الاحتياط وتسليما علم ... المرجح لان تعيين الاحتياط لحكم بالاحتياط عند الجهل وتعيينها لحكم عند الجهل بالتخيير لهما متواردان فكل منهما تنجيزي لا يتقدم احدهما على الاخر من هذه الجهة فيرجع الى المرجحات ... بغير التخيير سلمنا لكن الاستصحاب تقتضي عدم التخيير مع ان العقل يحكم بذلك وعلى ان اخبار غير التخيير اخص لعدم امكان الاحتياط فيما دار الامر بين المحذورين مع جريان التخيير والخاص مقدم على العام على ان ما ورد في تعارض النصين ما هو فيه الامر بالاخذ بما هو موافق للاحتياط وبعضها السؤال عن كونهما موافقان للاحتياط ام لا بالتخيير مع انه حكم الصيغ المتعارضين يخالف كل منها للاخر لان حكم فالاخذ بكل منهما مخالف للاحتياط لانه مخالف لمقتضى كل منهما فتظهر هنا ايراد من اصحها عدم صحة قول الراوي فيكون كل منهما موافقا للاحتياط مع تقرير الامام له لذلك لانه اجابه بالتخيير فهو دال على امكان كونهما موافقان للاحتياط وعلى هذا يلزم الحكم بالتخيير بين الجمعة والظهر لان كلاهما موافقان للاحتياط وثانيهما ان حكم كل من الروايتين وجوب عيني دلا اجماع بين الجمع اي الاخذ بالثالث قلنا اما الاول فلان ضبط من السائل مع امكان التوجيه بان المراد بالاحتياط ما هو اقرب الى الواقع فتم واما الثاني فيلزم على ذكرت تعارض الصدر والذيل في الحديث لان الصدر يحكم بالاحتياط والذيل يحكم بالتخيير والنسبة عموم من وجه ومادة الجمع هو ما نحن فيه فيتساقطان فالمرجع الى الاصل وهو الاشتغال واما القسم الاول وهو قبل الانسداد وقد ادعى السيد التخيير حين سبيل الاطلاق كما اشرنا اليه ولكن التحقيق ان التعارض واقع بين الاحتياط والتخيير لان مقتضى الاحتياط الاخذ بالجمع ومقتضى التخيير الاخذ باحدهما فلا بد من الرجوع الى الاصل وهو الاشتغال هنا اذا فقد المرجح ومن الظن او الاصل واما وجود الظن في احد الطرفين اي ظن كان ولو قام الدليل على عدم اعتباره مع ان مطلق الظن لا حجية فيه عند الانفتاح فلا بد من الاخذ بما يوافق الظن لا لانه ظن بل للاشتغال اذا كان لا اصل في احد طرفي الظن فيرجح بما يوافق الاصل لعدم حجية الظن حين الانفتاح سواء كان الاصل من البراءة او الاحتياط او غيرها وهو الجمع بينهما واما اخبار الاحتياط فلا ينفع في المقام لكونها احادا مع تسليم التواتر والتعارض يرجع الى الاصل كما عرفت ومقتضى الاصل وهو الاشتغال الاخذ بالمظنون وما يطابق البراءة والاحتياط لحصول ما يحصل من التخيير منها مع الزيادة

المرحلة الخامسة

المرحلة الخامسة في ابطال الرجوع الى العمل بالظن والاحتياط في الاحتمالات المعتبرة هنا ستة لان التخيير اما ان يكون في المسئلة الاصولية بان يقال ان الامر في الفقه دائر بين كون التكليف الواقعي العمل بالظن او الاحتياط واحدهما متعين في الواقع وهو حكم الله المجعول في حق العباد ولكن لما لم نعلم به بخصوصه نحكم حكما ظاهريا بالتخيير بينهما اما بدويا او استمراريا فهو هنا ليس حكم الله في حقنا التخيير بينهما ... واما ان يكون في المسئلة الفقهية الاصولية ايضا بان يقال انا نعلم اجمالا على سبيل القطع بان حكم الله المجعول في حق العباد بحسب الواقع التخيير بين العمل بالظن والاحتياط فلا يحتمل ح تعيين احدهما في الواقع بل المعين في الواقع نفس التخيير وهذا التخيير ايضا يحتمل كونه بدويا او استمراريا واما ان يكون في العمل بان يقال ان الحكم هو العمل بالظن ولكن يجوز العمل بالاحتياط للاحتياط فلو ظن بعدم وجوب غسل الجمعة فلا يحكم بعدم وجوبه لانه اجتهد في المسئلة الاصولية بحجية الظن ووجوب العمل به ولكن لما كان الاحتياط في الفعل يحكم بجواز اتيانه من باب الاحتياط لا لانه تخيير بين الترك والفعل تخيير احتياطا اي استحبابا لرجحان الاحتياط عند القائلين بحجية الظن ولا يظهر منهم انكار ذلك بل يظهر من بعض العبارات اتفاقهم على ذلك ولا شك ان العقل يحكم برجحانه وبناء العقلاء على ذلك ويظهر من اخبار الكثيرة وكيف كان لا شبهة في رجحان الاحتياط ولا خفى ان هذا لا يجري في جميع ابواب الفقه بل هو مقصور بما كان الظن في مقابل الاحتياط واما ان العمل بالظن هو العمل بالاحتياط ولا يخفى عدم جريانه كلية بهذا القسم الاخير بل هذا يجري في جميع الاقسام الاربعة الماضية ايضا وايضا هذا القسم لا يحتمل فيه التخيير البدوي لان التخيير فيه انما هو من باب الاحتياط لا اللزوم فلا معنى للتخيير بدوا فيه بل التخيير فيه مستمر دائما ولكنه ينقسم من جهة اخرى وهو التخيير قبل الفحص عن تحصيل ما هو المظنون من الطرفين والتخيير بعد تحصيل الظن بالفحص عنه ولا شك ان نفس ذلك الاحتمال مع قطع النظر عن لزوم العلم بالرجحان وقصده لا داعي للفحص لجواز الاخذ بكل واحد من الطرفين هكذا ذكروه وفيه انه لا ان ما ذكر صحيح اذا علم ان الظن في مقابل الاحتياط واما اذا كان في جانب الاحتياط فلا يخرج عنى ان التخيير غير مقصود بل اللازم ح الاخذ بالاحتياط للاشتغال فيقصد الرجحان بالعرض لا بالذات مثلا اذا دار الامر بين وجوب غسل الجمعة وعدمه ولم يتفحص لتحصيل الظن فلا بد له العمل بالغسل لانه موافق للاحتياط ويحتمل كون الظن ايضا على الوجوب فلا يجوز له الترك ح فلا معنى لجعل هذا القسم من اقسام التخيير وثانيا ان سبب وجوب الفحص ليس منحصرا في تحصيل العلم بالرجحان او قصده حتى يقال انه واجب كفائي غيري كفاية بل ربما عرض له واجب وضاق وقته ولا يمكنه اتيان ذلك الواجب مع العمل بالاحتياط فيما لم يتفحص حصول الظن فعلى هذا يجب عليه

فضيلة الظن وهذا ربما يكون احيانيا كغسل الجمعة وصلوة الكسوف وربما كان داعيا كالغسل والعفا
بان لا يكون في ذمته [illegible] فوائد الظن كثيرة وكان من جهة العوز [illegible] عن الظن ثم ليس هذا
كليا وعاما بالنسبة الى جميع المكلفين بل يتفق لبعض دون بعض الا انه على فرض الوقوع ليس [illegible]
كفائيا بل [illegible] واحيانا حينئذ ثم لا يخفى ان التخيير البدوي في الصورة الاولى من الصور الثلث
لا يخلو عن تامل لان الحكم في الواقع اذا كان مرددا بين العمل بالظن والعمل بالاحتياط فالترديد [illegible]

[illegible]

المرحلة السادسة في ابطال الرجوع الى المعلومات والاقتصار عليه وبيان ذلك غني عن البيان
لان اللازم منه الرجوع الى البراءة في غير المعلومات وقد ظهر فساد ذلك في المرحلة الاولى
ولكن هنا احتمالات اخر ربما يختلج بالخيال الرجوع اليها في ابواب الفقه لينفي بها عن الرجوع الى الظن
لا بد ان نشير اليها الى فسادها منها الرجوع الى القرعة لما ورد من الاخبار الامر بالرجوع اليها
في كل امر مشكل وما نحن فيه من المشكلات كيف وهو عماد كل مشكل ولكنه فاسد من وجوه
الاول ان العمل بهذه الاخبار [illegible] لان المقصود الفرار من العمل بالظن
لا شك انها ظنية لعدم تواترها لفظا ومعنى بل الظاهر انه لا يدعي احد تواترها الثاني [illegible]
لعمل الاصحاب ولكنها مختصة بموارد عمل بها فيها وهي الموضوعات لا الاحكام بل ليس عاما
في الموضوعات [illegible] بل مختص بموارد مخصوصة [illegible]

[illegible]

المرحلة السابعة في ابطال اقسام التبعيض بجميع محتملاته وما الكلام فيه يقع في مقامين
المقام الاول في ابطال التبعيض بين المحتملات في المراحل السابقة اما التبعيض بين الظن
والاحتياط فله صور الصورة الاولى ان يكون التبعيض في جميع ابواب الفقه نوعا بان يعمل
بالظن في العبادات والاحتياط في المعاملات او العكس وهو فاسد من وجوه الاول
قيام الاجماع على خلافه الثاني ان العمل في كل من النوعين بالاحتياط يوجب العسر والحرج
والاختلال النظام [illegible]

[illegible]

لعدم القول بحجية الظن بالتبعيض والكل متفقون على فساده الثالث الاجماع المركب حتى القائلين
بالانفتاح الاغلبي فان النزاع بينهم صغروي فمن يقول بحجية الظن يقول بالانسداد الاغلبي ومن
يقول بالانفتاح لعدم جواز العمل بالظن يقول بالانفتاح الاغلبي فالقائل بالانسداد يقول
بوجوب العمل بالظن مطلقا والقائل بالانفتاح يقول بعدم جواز العمل بالظن مطلقا فالكل متفقون على
عدم جواز العمل بالظن في بعض الموارد والاحتياط في بعض اخر واما العاملون بالاخبار القائلون
بالظنون الخاصة فليس عملهم بالاخبار من حيث الظن ليلزم القول بالتبعيض بل من جهة
الدليل الخاص [illegible]

[illegible]

فلا يكون معفيا عنه وعند الشارع معا ايضا لان المركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه وهو عدم تعبده بنفس المكلف
وكذا عند الشارع فقط لانه لو كان معفيا عنه دون عند المكلف يلزم منه الاغراء بالجهل فيلزم منه
الاحتياط الكلى تحصيلا للبراءة عن الاشتغال بالمجمل عنده فالتكليف به قبيح والمكلف به غير جائز لما عرفت
وايضا الغرض دفع محذور العسر وهو يحصل بطرح اى بعض كان فتعيين بعض دون بعض عند الشارع
ترجيح بلا مرجح وهو قبيح لان الكل مشارك فى هذه الجهة وهى دفع محذور العسر فلا ترجيح بينهما فالترجيح
فلابد ان يكون التبعيض بمعنى موكولا على اختيار المكلف فان تساوى الظنون يتخير بينها فى الموارد
وان تفاوتت مراتب الظن قوة وضعفا فياخذ بالظنون القوية فى مواردها ويترك الضعيفة ويعمل
بالاحتياط فى مظانها وهذا التخيير نظير التخيير فى خصال الكفارة موكول على اختيار المكلف فلا يلزم ترجيح
بلا مرجح لانه امر الحكيم والا اختيار المكلف لان اخذه انما هو من باب التخيير لا تعيين بعض الموارد بالخصوص
فان قلت ان رفع محذور العسر بالاحتياط الكلى لا يحصل بالتبعيض بين الاحتياط والظن لكن يحصل
بالتبعيض بين الاحتياط والبراءة فلا خصوصية للشق الاول لدفع هذا المحذور قلت نعم ولكن هذا
غير مناف للمقصود لان مقصودنا نفى لزوم العمل بالظن على سبيل الكلى وهو حاصل على التقديرين
الا ان هذا خارج عن الغرض لان المفروض التبعيض بين خصوص الاحتياط والظن وعلى هذا
يحصل المقصود بالقدر المشترك بين الظن والبراءة لان المقصود مشترك الحصول بينهما وكيف
كان المقصود واضح والحاصل فاحسن الطريق فى دفع هذا الاحتمال الاجماع بسيطا ومركبا
وفى كلا الجوابين نظر اما فى الاول فلان ان كان مراده من عدم انفراق ادلة العسر الى بعض الاشخاص
اشخاص المكلفين فهو مسلم ولكن لا يحسم بنيان الايراد لانه تنزل عن الموارد الشخصية لان الغرض ان
ان الموارد الشخصية ربما يلزم منها العسر ومرجعه بالنسبة الى اشخاص المكلفين الى العسر فى الموارد
الكلية لان كل مسئلة من مسائل الفقه كلى بالنسبة الى المكلفين اللهم الا ان يمنع الصغرى وهو
وجود مورد يلزم فيه العسر وهو بعيد وان كان مراده منع الانفراق الى الموارد الجزئية
المسائل التى مرجعها الى الكلى فمنع الانفراق مخالف للانصاف مع ان اللازم من ذلك منع
ذلك فى كل مورد جزئى مع ان العسر انفراق العسر فى الموارد الفقهية مسلم عنده ولذلك
حكم بحجية الظن فى بعض الموارد وبقى الاحتياط فيها بمعنى كون دليل العسر نافيا للعسر ويعمل
باطلاقه فى بعض الموارد وكونه سببا لدفع الاحتياط الكلى فلا معنى للتفريق بين بعض الموارد
دون ما عداه فيه لان العلة وهى لزوم العسر مشترك بين الكل فلا معنى للاختصاص والتفريق
وقوله انه يلزم حجية الظن عند الانفتاح الاعلى الخ ففيه ان الفرق بين الانفتاح والانسداد واضح
لان المفروض ان فى حال الانفتاح لا يلزم العسر بعدم انحصار الدليل فى الظن بل يرجع الى البراءة

فى حال

لو لم يكن العلم الاجمالى فى البين كما هو المفروض ولو كان العلم الاجمالى فى البين مع انه خلاف المفروض
ليس العسر مما لا يتحمل عادة فلذلك انعقد الاجماع على عدم الجواز العمل بالظن حين الانفتاح لان
العلم الاجمالى ليس فيه بين المشتبهات كما هو المفروض واما من طرح العمل بذلك لا يلزم الخروج عن
الدين لقلة المشتبهات واما ان لزوم الاحتياط فيها لا يلزم منه العسر الذى لا يتحمل عادة فالادلة
حينئذ لا تشمل مثل ذلك فالنقض منقوض ثم وعلى تقدير لو فرضنا العسر فى الموارد الشخصية والخصوص
الطرائق بالاولوية الظنية لقلنا بحجيتها لشمول ادلة العسر لذلك وعدم الفرق بينهما وبين غيرها
من الموارد التى صار العسر فيها سببا لحجية كثير من اسباب الظن فلابد القول بحجية هذه البين
وهى الاولوية الظنية الخ كما قلنا بحجية الاسباب الاخر كما لا يخفى مع ان المورد اعرف بحجيتها الخ بما يعرف
كما سيجئ انشاء الله تعالى واما فى الثانى فلان المكلف اما ان يكون مخيرا بين افراد المظنونات كالتخيير بين الخصال
من دون ملاحظة القوة والضعف فمع انه لا يلزم ترجيح المرجوح بان يطرح الظن الاقوى ويعمل بغيره بالاحتياط
ويعمل بمورد اخر بظن اضعف منه ويطرح العمل بالاحتياط يلزم منه الهرج والمرج لان اختيار كل مكلف فرد
غير ما اختاره الاخر وليس لذلك حد محدود او ملاحظة القوة بين الظن ربما يوجب العسر الشديد وهو ما يسد
منطقا فصار الفساد اكثر من اختيار الاحتياط الكلى الذى هو اقل من التساوى وكذا اقل من المحاذير المذكورة لانهم
واما ان يكون اللازم اختيار الظنون القوية وطرح الظنون الضعيفة والعمل بالاحتياط فى تلك الموارد
وفساد هذا اكثر مما سبق اما اولا فلعدم تحديد لهذه المرتبة للظن لان كل ظن اقوى بالنسبة الى ما هو
اضعف منه والاحالة على العرف لا يستقيم لعدم محدود وثانيا ان هذا يرجع الى حجية مطلق الظن لان معنى هذا
الكلام ان كل ظن قوى حجة فلو فرض وجود الظن القوى فى جميع الموارد لزم على هذا قبول العمل
العمل بمقتضاها لان القائل يقول بوجوب العمل بالظن القوى دون الضعيف والمفروض ان الكل قوى
لا يقال ان الفرض نادر وعدم وجوده فالتبعيض لازم لانا نقول ان هذا لا يلزم هذا القول ولا بد ان
يقول بحجية الظن القوى فى جميع الموارد سواء وجد فيها ام لا وهذا بعينه قول بحجية مطلق الظن الا انه
اشترط فيه القوة وكذلك لو لم يوجد ظن قوى فى مورد من الموارد لزم على هذا القول ان يعمل
بالاحتياط فى جميع الموارد وهو الاحتياط الكلى وهو كر على ما فر عنه وقوله ايضا الغرض دفع محذور العسر
الخ ففيه انه يمكن ان يكون بعض الموارد اكثر اهتماما ومطلوبا عند الشارع ولم يعلمه المكلف فيتعين
عليه العمل بالاحتياط فيه والعمل بالظن فى غيره وان كان الكل مشاركا فى دفع محذور العسر به فالمساوات
من هذه الجهة لا يلزم المساوات من جميع الجهات حتى يمكن نفى الترجيح بينها فلا قبح على الحكيم
من هذه الجهة الا من جهة الاغراء بالجهل ولزوم الاحتياط الكلى لاجل ذلك وهو كلام اخرى فتدبر
وكيف كان فلا يراد من محالها ولا يلزم المحذور من التبعيض حيث لا يستلزم الادلة الا ما يرجع الا بايتهم

قوله الشادى من انقضاء مقدمة اخرى كما ذكرنا ليس هنا شيئا من الانقضاء والتطويل كما لا يخفى حاصل على كل حال

واما التبعيض بين الظن والبراءة فيتصور فيه ايضا الصور الماضية فى التبعيض بين الظن والاحتياط
وفساده اظهر مما سبق وبيانه ان التبعيض فى الصورة الاولى وهو التبعيض النوعى فيلزم منه الخروج
عن الدين كما يلزم فى الرجوع الى البراءة الكلية لعدم الفرق فى ذلك بينهما مع ان الاجماع البسيط
والاجماع المركب لو سلمنا العقل بالبراءة الكلية جار هنا ايضا واما باقى الادلة فايضا يجرى فى المقام ايضا
وان نوقش فيه ما نوقش وقد ظهر ان المناقشة فيه لا يندفع به المحذور فالادلة الماضية باقية هناك
وجارية هنا ايضا بتمامها واما التبعيض الاحتمالى كالصورة الثانية السابقة بان يرجع فيما ظن بعدم
الوجوب الى البراءة وفيما ظن بالوجوب الى العمل بالظن لانه محض احتمال ولا يحصل له لانه عين حجية
الظن والعمل به كما بينا سابقا ايضا واما العكس فلانه ايضا يجرى الاحتمال ونفس عبارة عن احتمال
الوجوب الى الاحتياط ~~لان الاحتياط الكلية هو الاتيان بما ظن بالوجوب وذلك فيما يحتمل الوجوب~~
~~وهذا عين ذلك لانه يحتاط فيما ظن بعدم الوجوب الكلية~~ لانه يعمل بالظن فيما ظن بعدم الوجوب
منه ويعمل بالبراءة فيما ظن بالوجوب فيلزم رفع جميع التكاليف وقد ظهر فساده فى البراءة الكلية
واما التبعيض فى الموارد الشخصية بان يعمل بالبراءة فى الموارد بحيث لا يلزم منه الخروج عن الدين
ثم يعمل فى الباقى بمقتضى الظن فقد عرفت فساده ايضا لانه اما يعمل بالبراءة فى بعض الموارد قبل الفحص
فى باقى الموارد ام لا فان كان الاول فربما يذهب ظنه فى باقى الموارد بعد الفحص الى البراءة فى
كثير من الموارد بحيث اذا انضم هذه الموارد الى الموارد التى عمل فيها بالبراءة ابتداء قبل الفحص
يحصل منه الخروج عن الدين ايضا ويعلم منه ترك واجبات كثيرة فى ابواب الفقه وان كان الثانى
فيلزم عليه الفحص فى جميع ابواب الفقه وتحصيل الظن فى كل مورد ثم اختيار العمل بالبراءة فى بعضها
بحيث لا يلزم منه الخروج عن الدين وارتكاب هذه المشقة والزام هذا التكليف موجب للعسر
والحرج واختلال النظام قطعا مع ما ذكرنا من لزوم الترجيح بلا مرجح اما القول بحجية الظن الاقوى اللازم
للقول بحجية مطلق الظن مع ان الاجماع البسيط والمركب ايضا جار هنا باحسن الورود كما لا يخفى انتهى
وكيف كان فساد كل هذه الصور اظهر من ان يبين واورد على الدليلين الماضيين مع جوابهما جار هنا
واما التبعيض بين الاحتياط والبراءة فيتاتى فيه الصور السابقة وهو فاسد ايضا كسابقه
اما النوعى منها ففساده اظهر واكثر مما سلفناه لان فى الرجوع الى البراءة يلزم الخروج عن الدين
وفى الرجوع الى الاحتياط العسر والحرج فاجتمع فيه كلا المحذورين مع انه ربما يلزم ترجيح المرجوح فى بعض
الموارد وهو ما كان يرجع فيه الى الاحتياط ربما كان بعض موارده اضعف احتمالا للوجوب مما بعض
الموارد التى يرجع الى البراءة ويجرى هنا ايضا باقى الادلة واما التبعيض الاحتمالى بان يرجع فى مظنون
الوجوب الى الاحتياط وفى مظنون العدم الى البراءة فهو عين العمل بالظن وفى العكس خروج عن الدين لانه عين البراءة

اما المقام الثانى فقد ذكرنا تفصيل الكلام واما التبعيض بين الظن والاحتياط والبراءة فيتصور فيه ايضا الصور السابقة على ما ذكرنا ... والمراد من ...

المقام الثانى فى ابطال التبعيض بين الظن والاحتياط على سبيل الكلى

المقام الثانى فى ابطال التبعيض بين الاشخاص من المكلفين على سبيل الكلى والاقسام المتصورة
فى الاحتياط متعددة منها الايجاب الكلى وهو على قسمين احدهما قيام الكل بالكل بان يقيم كل واحد
من الاشخاص على الاحتياط فى جميع اموره وثانيهما ان يقيم بعض المكلفين بالكلى دون بعضهم
وهذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين احدهما عدم قيام الباقى بشئ من الاحتياط وثانيهما ان يقيم الباقى
ببعض افراد الاحتياط وهذا ايضا على قسمين احدهما ان يكون من يقيم بالبعض ممن ينتظم به النظام
وثانيهما ان لا يكون منهم وهذين القسمين الاخيرين يمكن عدهما من افراد التبعيض بين الاشخاص
باعتبار التفرقة بين الاشخاص وكذلك ينقسم الاحتياط الكلى على قسمين وهو ان يقيم الكل بكلى
الاحتياط بان يقيم كل واحد منهم بقدر الامكان حتى يقيم الكل بالكل او يقيم الكل ببعض معين
وان توافق الموارد التى يقيمون الكل او لم يتوافق وههنا احتمالات كثيرة لا ثمرة كثيرة فى ذكرها
لان اكثر ما يبطل ما ذكرنا يبطل ما يمكن استخراجها فنقول لعلك ما عرفت من هذه الاقسام ان الاحتياط
الكلى بقسميه بل باقسامه فاسد اما القسم الاول فقد عرفت سابقا واما الثانى فهو مشارك
للاول فى لزوم ما يلزم منه واما الاقسام الاخر فسيظهر لك فسادها فى طى ما نذكر فى المقام
واما القسم الاول من القسم الثانى فهو محل الغرض فى المقام ويدل على فساده وجوه الاول
الاجماع القائم على بطلان التبعيض بين الاشخاص وهذا الدليل جار فى جميع اقسام الاحتياط
الثانى العقل القاطع لما عرفت من الاحتمالات وان محل النزاع هو التبعيض بين الاشخاص بالاحتياط
الكلى وهذا اما ان يكون البعض معينا عند الامر والمكلف كليهما واما ان يكون معينا عند الامر دون
المامور واما ان يكون بالعكس واما ان يكون مبهما عندهما اما الاول فليس لانه المفروض واما الثانى
فهو مستلزم للاغراء بالجهل ويرجع الى الاحتياط الكلى ايضا فى الاشخاص لاحتمال كون كل واحد منهم
من ذلك البعض مع انه مستلزم للترجيح بلا مرجح لان الداعى للتبعيض انما هو لزوم الاختلال
فى الاحتياط الكلى واغا ويندفع ذلك بترك بعضهم اى بعض كان فترجيح بعض معين دون بعض
ترجيح بلا مرجح لاشتراك الكل فى تلك الجهة على التساوى واما الثالث فغير معقول ولا يتصور ...
واما الرابع فهو وان كان متصورا بالنسبة الى المكلف به اذا كان مبهما لان مرجعه الى الايجاب الكلى
كما عرفت سابقا فى الحاصل السابق اشارة اليه واما بالنسبة الى المكلف وان كان متصورا ايضا
ولكنه مستلزم للترجيح بلا مرجح كقول من يقول فى الواجب الكفائى ان المكلف هو البعض فبالا
لقول من يقول ان المكلف هو الكل ويسقط بفعل البعض عن الكل او ان المكلف هو المجموع
من حيث المجموع فان ذلك ايضا ترجيح بلا مرجح كما فى المقام والتقريب الابهام فى المكلف به وفى المكلف

من الثانى بقسميه

ان الابهام في الاول يرجع الى الايجاب بالكل على التخيير كالصلوة واما الصوم فيما نحن فيه فاما عن واجبة
او واجبة كلها على سبيل التخيير واما الابهام في الثاني فيستلزم للتحكم عند ارادة اصدار الفعل فالكل يقول العبد
احفظ انت واما اشتغل بنوع مما ينتظم به النظام فلو ترك الجميع فان عاقب الامر بعضا معينا فهو
مناف لعدم تعيين الاشخاص المكلفين فهذا العقاب ترجيح بلا مرجح وان عاقب الكل فمن بنائه لو جوبه
على البعض وهذا مرجعه الى الاحتياط الكلي على الكل كفاية ومرجعه الى الاحتياط الكلي لانه يستلزم
لجواز ارتكاب الكل بالكل كصلوة الميت وتجويز ذلك قبيح لانه يستلزم التجويز للاختلال وهو فاسد
فاذا ظهر فساد الاحتياط الكلي على الكل وعلى البعض فلا بد من رفع اليد عنه وهو يحصل مرة بالسلب
الكلي ومرة بالايجاب الجزئي اما الاول فهو المقصود واما الثاني فيقتضي رفعه ايضا صور الرفع والثلثة بالكلية
ينفي الاجزاء والابهام في المكلف به وهو راجع الى الايجاب الكلي لاحتمال الموصوع كل واحد من الامور
وقد ظهر فساده بجميع ما ذكرنا ثبت المطلوب وقد اورد عليه بانا نقول ان البعض معين عند الامر والمكلف
وهو من لا يشتغل به النظام لانه يتمكن بالاحتياط واجيب بان انتظام النظام بجميع من الاحتياط لان
المرتبطين بالنظام ليس جميع اوقاتهم مصروفا بالنظم كالزارع والحطاب واهل السوق ونحوهم فانهم
يشتغلون في بعض الاوقات دون بعض فيمكن لهم الاحتياط في اوقات الفراغ ~~وفيه ان هذا الجواب~~
~~ينافي لما سبق من ان الاحتياط الكلي يخل بالنظام لانه لازم ذلك امكان الاحتياط على الكل~~
~~لقاء النظم فيقرب من ذلك بقيان المعتصم الاجتي فان تقدح لعم ولكن ذلك يوجب العسر والحرج~~
~~وهو منفي فتلك هذا الجواب بخروج الكلام عما نحن فيه لان الكلام هنا في اختلال النظام مع الحرج~~
~~لا بجميع بينهما لان من لم يدل فساد الايجاب الكلي اختلال النظام فيسقط هذا الدليل عن الاعتبار~~
فالاولى التعبير ايضا بانه يجب عليهم الاحتياط بقدر الامكان فلعلهم عرفوا ان هذا يرجع الى لزوم الاحتياط
في جميع ابواب الفقه بقدر الامكان وهو خارج عن الفرض لان المفروض التبعيض بين الاشخاص وهذا
تبعيض بين المكلف به بقدر الكلام فيه وظهر فساده فان قلت انه لا يجب عليهم الاحتياط حتى بين
الامكان فهذا ترجيح بلا مرجح وفيه نظر لا نا لا نعلم انه ترجيح بلا مرجح لان المرجح ارتباط من لا يجب عليه
بالامكان بالنظام دون من يجب عليه فان قلت ان هذا الفرق من الرجحان لا يرفع المحذور عليهم
لان امر النظام لا يستوعب جميع الاوقات بخلاف الاحتياط فانه يستوعب الاوقات من يجب عليه
الاحتياط قلت لعل الاهتمام بالنظم كان له رجحان بحيث يساوي الاشتغال به في بعض الاوقات
لاستيعاب الاحتياط لجميع الاوقات وكان زيادة مشقته مكافئا على من ترك امر النظام نعم
يمكن ابطال ذلك بانه يوجب الحرج والمرج في الدين لانه عند ذلك يعتني كل بعض ويدعي ان الغير
ينتظم بي النظام ويعارض بعضهم بعضا بانك لا تشتغل بالنظم وانا اشتغل به او انك تراعي امر الدنيا

وفي ذلك

لعدم امكانهم

الاحتياط فانه لا ربط له بالنظام

وعجز ذلك من الاعذار فيخل به امر الدين من الاحتياط بل النظام ايضا ولكن هذا الجواب وان يدفع به
الاشكال ولكنه خارج عن محل الكلام لان مبنى جوابه على الترجيح بلا مرجح وهذا مبني على الحرج في الدين
منفي فان قلت ان الجواب غير موجه لان المفروض خروج الايجاب الكلي عن محل الفرض بتسليم
اصحابنا القطع وهو الايجاب على الكل على سبيل الكلي والا حرا بالفرض وهو الايجاب البعض لا ما ينكر
فدار الامر بين السلب الكلي والايجاب الجزئي ولا دليل على خروج الثاني حتى يثبت السلب الكلي
بل نقول ان الاصل هو الاحتياط خرج المرتبطين بالنظم حين ارتباطهم بالدليل فيبقى حال عدم
ارتباطهم والذين لا ربط لهم في النظم محل الشك في خروجهم عن الاصل فلو قلنا ببقاء المنتظمين
في حال عدم ارتباطهم تحت الاصل يلزم الحكم ببقاء الباقين تحت الاصل بالاولوية القطعية وهذا خلاف
للفرض لان المفروض نفي الايجاب الكلي وهذا يلزم منه الايجاب على الكل فهو خارج عن الفرض
فنحكم بخروجهم مطلقا عن الاصل حتى حين عدم ارتباطهم لئلا يلزم المحذور فيبقى الباقين محلا
للشك في الخروج ومقتضى الاصل وجوب الاحتياط عليهم فيتعين البعض من دون التحكم
والثبوت المرجح وهو اقامة الدليل على خروج المرتبطين مطلقا وعدم الدليل على خروج الباقين
قلت نعم ولكن يلزم المحذور من جهة اخرى لان ما ذكرت يتم في العبادات النفسية واما
المعاملات فلا يتم ذلك لانه ما من احد الا وله ربط في النظم في امور كالتجارة وطلاق
وبيعه وشرائه والطهر ونحو ذلك مما لا يختص باحد الا ولعله خاصة به وهذا ايضا من ما
ينتظم به النظام فالكل مشاركون في المعاملات في لزوم الانتظام فالترجيح بينهم لا مرجح له
مع مساواتهم في النظم فيتعين السلب الكلي فان قلت نعم ولكن هذه الاشخاص يمكن لهم
الاحتياط فكيف يعين الاشتغال بهذه الامور اللابدية فكيف فلا بد ان يحتاطوا بعد
انتظامهم النظم قلت اذا لزم الاحتياط بعد استقامة النظام فيلزم على الباقين ايضا
بعد انتظامهم النظم فانه كالقول بانهم يتمكنون بالاحتياط الكل جميعا فيثبت به الاحتياط
الكلي وقد ظهر فساده وان تقول انهم لا يتمكنون ولكن يحتاطون كل واحد منهم بقدر الامكان
فهو ايضا يرجع الى الاحتياط الكلي وخارج عن الفرض هو التبعيض والحكم بلزومه على بعض
مع لزوم اشتغالهم بالنظم دون الاخرين فهو ترجيح بلا مرجح فلا محيص من السلب الكلي وهو المطلوب
الثالث لزوم العسر على الاشخاص لو حكم عليهم بالاحتياط الكلي في جميع امورهم وهو باطل
اما الصغرى فقد عرفت بيانه مرارا واما الكبرى فللايات والاخبار الناقلة للطهر الحرج وقد
تقدم بيانها فالادلة الشرعية تدل على بطلانه الرابع دلالة العقل القاطع على نفي مثل ذلك لانه
عسر على العباد والعقل يحكم بقبحه في جميع المرام في هذا المقام ان الافعال الصادرة الممكنة من
العباد على اقسام لانه اما مقدور واما غير مقدور فالكلام في عدم جواز الامر بالثاني كالامر بالطلب
واما المقدور فهو اما لا عسر فيه او فيه فالكلام في جواز الامر بالاول واما الثاني وهو ما فيه عسر

فاقسام سواء كان حملا على ... الحرفي او لازمه منها

بحيث لا يتحمله العقلاء او يتحمله العقلاء ولا كلام في الثاني لانه لا قبح فيه عند العقل لتحمل العقلاء امورهم
واما الاول فهو محل الكلام وله اقسام لانه اما فيه مضرة كالامر بالجهاد ونحوه واما لا ضرر فيه ولكنه يستلزم
للعسر واختلال النظام واما لا ضرر فيه ايضا الا انه فيه عسر لا يتحمله الناس ولا يختل به النظم ايضا كالتبعيض
في الاحتياط بين الاشخاص وهو محل النزاع في المقام فنقول بالكلام في هذه الثلثة على وجه الاجمال فنقول
اما القسم الاول فالعقل لا يجوز التوصيف فيه من الشارع لقبحه عند العقل اعم من ان يكون واجبا او ندبا
ولكن حكمه بقبحه موقوف على عدم ظهور المصلحة فلو علم بالمصلحة التي اقوى مما يلزم منه القبح فيجوز ذلك
كما هو في الامر بالجهاد وقتل الانبياء فان الظاهر منه المصلحة سواء علم بالعموم او شك فيها فحكم بالقبح
فالاصل في امثال ذلك عند العقل هو الطهر ولا ما يرد عليه كما في الاشياء التي لا مضرة فيها ولا منفعة
فان العقل هنا كان يحكم اشتباها بالطهر ولكنه بعد ملاحظة رافة المولى يحكم بالجواز فكذلك ما نحن فيه
فان الاصل بان يحكم منه الا ان يدل دليل على جوازه لوجود المصلحة فيه سواء ادرك العقل المصلحة
او علم به من جهة امر الحكيم الذي لا يامر الا مع المصلحة فان قلنا ان حكم العقل خاص في جميع الموارد
الخاصة وبخصوص هذا المورد فلا بد ان يكون الدليل الوارد قطعيا ولا يكتفى بالدليل الظني لان
ادراك في الموارد الخاصة قطعي فلا يدفعه الا القطعي وان قلنا بان حكمه من جهة العموم بان كل ما فيه
امارة المضرة فهو قبيح ولكن لا الحكم فيما نحن فيه بخصوصه فيكتفي في الموارد بالدليل الظني المعتبر لان
دلالة العام على افراده ظني فيدفعه الظني والحق انه من قبيل الاول فلا بد من كون الوارد قطعيا
واما القسم الثاني فالكلام فيه بعين ما في القسم الاول من جميع الجهات الا ان القبح هنا نجيزي لان النظم مما
لا بد من ابقائه والاختلال مناف للغرض فلا يمكن ورود دليل على خلافه الا ببعض الغرض وهو باق ما دام
البقاء باق واما المستحباب المستغرقة للاوقات ربما لا يمكن الجمع بينهما فيحمل على احد الوجوه اما
الارشاد من دون طلب واما تسليم الطلب مع التخيير بينها لمكان جواز الترك واما بارتكاب التقييد
بصورة عدم اختيار مستحب اخر لعدم امكان الجمع والتقييد بصورة عدم لزوم الاختلال والمقيد هو العقل
والاجماع ولكن التحقيق ان الصور مختلفة لان الادلة الدالة على المستحبات بعضها يدل على مجرد الارشاد
والمحبوبية كالاحكام الوضعية كقوله الصدقة جنة من النار والصوم جنة من النار ونحو ذلك فالظاهر منها الارشاد
فاذا كان الدليل على الطرفين مما لا يجمع يمكن الجمع بينهما وضعيا او اصلحها وضعيا فلا منافاة بينهما
واذا كانا دالين على الطلب فالاقرب حملها على التخيير لفهم العرف ذلك في امثال ذلك وكذلك الكلام
في الاستغراقيات اعم من ان يكون الطلب صريحا او التزاما بان يكون الامر بالكل الدال على طلب
الامر وسرايته والتزاما وربما يحكم بحمل الطلب الشرعي الاصلي العيني دون التخيري ويرتكب التقييد في
الاخير الى عدم امكان الجمع او اختلال النظام اما لعدم الفراق له لا لاستحباب الى ما ذكر او لاقامة
الدليل العقلي القطعي على التقييد والفراق انما لعموم الطلب كافة الوصفيات وكيف كان لا يبعد ترجيح
الاوسط لفهم العرف التخيير الا انه يمكن الجمع بحكم وعدم الفراق او اقامة القرينة العقلية والاجماع
على عدم سقوطها الصورة الاخيرة الى الاختلال وعلى اي حال فالامر فيها سهل ولا يرد علينا الاشكال
فالحكم هنا بجزئي لا يقبل التخصيص وورود الدليل عليه لمنافاته لغرض الحكم وكلام ما فيه

واما القسم الثالث

لعدم الابهام ... الامر ...

واما القسم الثالث فالحق عدم القبح الذاتي فيه لانه حسن من العبد اذا اتعب نفسه في طاعة الله
بل يطلق المولى واما طلبه منه ففيه هل هو جائز ام لا اما الخالي منه فلا قبح فيه لانه ينافي الرأفة
واما بالنسبة الى الامم السابقة فما روي من فرض الخمسين عندهم وصلوة الليل وصوم الوصال ونحوها فاما
محمول على الندب او مطروح لمعارضة الظني مع القطعي لو سلم صحتها او لم يكن عليهم عسر في ارتكابها
ولكن القبح هنا متعلق على عدم وجود المصلحة فلو وجدت فلا قبح وهو وارد في الشريعة كثيرا كالجهاد ونحوه
واما الطلب الندبي فلا قبح فيه لمكان جواز الترك فلا ينفيه العقل ولا الاجماع عليه ايضا لو لم نقل على جوازه
واما السنة فلا ينفيه ايضا لان مع جواز الترك فيه السهولة وكذا الكتاب لان جعل الحرج هو
الالزامي وعند صاحب الترك ايضا لا حرج فيه واما عدم ارادة العسر وارادة اليسر الدال عليهما الاية
فلا يدل على عدم محبوبيته في ذاته لان عدم الارادة ربما يكون للرأفة والعطف على العباد فاذا
اتى به العبد لا يحكم بالفساد سلمنا عدم محبوبيته في ذاته ولكن العسر انما هو في الهيئة الاجتماعية
والهيئة لا تأبى لما في الافراد لامكان محبوبية كل فرد بخصوصه ولكن الهيئة الحاصلة من المجموع
كانت مبغوضة ولا ينافي حصول الامتثال بكل واحد منها بخصوصه وان يلزمه حصول هيئة مبغوضة
سلمنا ان الهيئة في الافراد ولكن المبغوضية عرضية والمحبوبية ذاتية وعلى القول بجواز اجتماع
الامر والنهي مع تعدد الجهة لا يدل على الفساد وحصول المطلوب بالاتيان حتى العسر ايضا لان هذا العسر
ليس امريا لان الشارع جوز الترك فهو باموري لانه حصل من اختيار المكلف اجتماعها المؤدي
للعسر فلا حرج فيه سلمنا ذلك ايضا ولكن لنا المنع في الصغرى وهي شمول الاية للمندوبات لان
المتبادر منها عدم ارادة الالزامي من العسر نعم يمكن ان يكون بسبب فهم العرف عدم العسر
في المستحبات لمكان جواز الترك وكيف كان سلمنا عدم الظهور في الالزاميات لكن يمنع ظهورها
في العموم بالنسبة الى المندوبات فالاية مجملة لتطرق الاحتمال ولو فرض ان دليل الاستحباب سليم عن المعارض
فيحمل على العموم وما يتوهم ان احتمال كون الاية قرينة للتخصيص والتقييد في ادلة المستحبات يكفي للاجمال فيها
لان الشك في قرينية القرينة لا وجودها فيوجب الاجمال في الادلة مدفوع بان ذلك يجري في المتصلات
لا المنفصلات والسر في الفرق ظاهر ولو كان كاينا في اللزم طرح الاخبار المبينة للاخبار المجملة وانما يعرف انما
ثبت المرجح وشك في مقداره لا في ما شك في كونه مجملا ام لا سلمنا الظهور ولكن ادلة القطعية
مخصصة للاية وهي الاجماع على استحباب كثير من المستحبات الموجبة للعسر ولو وصل محل شك في
وقوع الاجماع عليه يقدم ادلة الاستحباب لا لان في الاية او الوجوه في اطلاقها وتخصيصها بالتفصيل
الواقع فيها في الموارد القطعيات بالاجماع مع انه لم يقل احد بتخصيص المستحبات في الموارد الموجبة
للعسر تمسكا بالاية الشريفة فهذا يدل على عموم ادلة المندوبات وعدم الفراق الاية اليها او تقييدها
تقييدها وكيف فالمطلوب ثابت وهو نفي العسر عقلا في الالزاميات باقسامه الثلثة فالتبعيض في الاحتياط

الرابع ... الاشخاص ... عليهم ... الاشكال

وهذا ذكرنا ظهر ان تعين الانسداد الاغلبى لا يمنع من العمل بالظن فى استنباط الاحكام الفرعية فى الجملة والاحتمالات المذكورة كلها فاسدة نعم هنا طرق خاصة ذهب الى كل طائفة من المتاخرين لا بد ان نذكر لتتميم المرام فى هذا المقام ونذكرها فى طى تنبيهات ثلثة الاول ان بعض الاصوليين استدل لحجية الاخبار الاحاد بوجوه على عشى القوانين ثم لم يسكن قلبه بها لعدم تماميتها فاستدل عليها ايضا فقال الناس دليلا لانسداد باب العلم ويمكن ان يقرر بوجهين الاول وهو المعتمد وان لم يسبقنى اليه احد انا لا نقطع بانا مكلفون فى زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولو بعضها تعذر كذلك نقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها فى معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل لنا غالبا الى تحصيلها بالقطع ولا بطريق نقطع من السمع بقيام غيره بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة فى مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع الى الظن الفعلى لانه اقرب الى العلم مما عداه نعم يجب فيه ان لا يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا ظاهرى فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه ومع تعذره هذا النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفاد امن الموارد التى لا دليل على عدم حجيتها مع الاتحاد ومع التعدد والتكافؤ فالتخيير لامتناع الاخذ بما علم عدم جواز الاخذ به كاثر او ترجيح المرجوح او الترجيح مع عدم المرجح ومما يكشف عما ذكرناه انا لا نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفة الاحكام مطلقا وان افادت الظن الفعلى بها كالقياس والاستحسان والسيرة الظنية والرؤيا وظن وجود الدليل والقرعة وما اشبه ذلك كذلك نجد عليها امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلى بها ولو لمعارضة الامارات السابقة وهذه امارات محصورة منها الكتاب والسنة المتيقن القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق المتيقن الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع اعتبر بعد الادلة القطعية بعضها امارة اخرى خارجة عن هذه الامارات ومستند قطعنا فى المقامين الاجماع سلفا فى بعضها الى ساعدة الايات والاخبار حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض مشايخ المتاخرين لا يسعهم التعويل فى مقام العمل على هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد ظنا فعليا بمؤداها وحيث انه

قد وقع النزاع فى تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات فى نفسه وفى صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علميا اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع فى ذلك الى ما يستفاد اعتباره من هذه الموارد الاحتمالية لتعينها فى نظر العقل حينئذ على الموارد المعلوم عدم اعتبارها شرعا مطلقا لانه الاقرب عند النظر على غيره مع تحققه فيثبت مما قررنا جواز التعويل فى تعيين ما يعتبر من ذلك الطرق التى هى ادلة الاحكام على الظن الذى لا دليل على عدم حجيته ثم على ما هو اقرب اليه كذلك ولا ريب ان خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية للوجوه التى قد ذكرناها فيجب العمل به وهو المطلوب واعلم ان العقل يستقل بكون العلم طريقا الى اثبات الحكم المخالف للاصل ولا يستقل بكون غيره طريقا اليه ولو مع تعذره حيث لا نعلم ببقاء التكليف معه بل يستقل حينئذ بعدم كون غير العلم طريقا الظن ولسقوط التكليف ما لم يقم على حجيته غير العلم قاطع سمعى واقعى او ظاهرى معتبر مطلقا او عند انسداد باب العلم الى الدليل مع حصوله ثم ان دل الدليل السمعى باحد انواعه على حجية طريق مطلقا كان فى مرتبة العلم مطلقا فيجوز التعويل عليه ولو مع تيسر العلم بغيره وان دل على حجيته عند تعذر العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعذره فيقدم عليه العمل بالعلم ويعادل الدليل السمعى على قيامه مقامه مطلقا مع تيسره واما اذا انتفى الجميع وعلم ببقاء التكليف معه ثبت بحكم العقل وجوب العمل بالظن الذى لا دليل على عدم حجيته ثم الاقرب اليه على ما مر وهذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعذر المرتبتين المتقدمتين حتى انه لو دل الدليل السمعى على حجية الظن عند تعذر العلم وما فى مرتبته كان حجيته باعتبار الدليل السمعى خاصة دون العقلى وان كان المؤدى واحدا لما عرفت من توقف دلالته على عدم السمعى فلا يتحقق معه الا على سبيل التقدير فاتضح ان للطريق ثلث مراتب لا يعول على اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة ونحن حيث علمنا تماما ان الشارع قد نصب فى حقنا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد انسداد باب العلم وما فى مرتبته طرقا مخصوصة لم يجز لنا العدول الى المرتبة الثالثة والاخذ بما يقرره العقل طريقا الى معرفة الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التى علمنا بنصب الشارع اياها وتعيينها بالعلم او بما علم قيامه بالخصوص مقامه ولو بعد تعذره ومع تعذر ذلك كما هو الثابت فى حقنا غالبا يجب الرجوع فى التعيين الى ما تقتضيه العقل من العمل باقوى تلك الامارات على ما مر بيانه فتبين ان طريقنا الى فروع الاحكام الغير القطعية اما فى المرتبة الاولى او الثانية والى معرفة تفاصيل ذلك الطريق فى المرتبة الثالثة والسر فى الفرق انا لما راجعنا طريقة اصحابنا وجدناهم يعتمدون فى فروع الاحكام على طرق وموارد مخصوصة مطبقين على نفى حجية ما عداها مع امكان الرجوع اليها مطلقا وفى اثبات حجية تلك

الطرق وتعيين ما هو المعتبر منها على ادلة قطعية عندهم كالاجماع والكتاب كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره فكان طريقتهم فى معرفة طرق الفروع فى المرتبة الاولى من المراتب المتقدمة وحيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل ودلالة الكتاب عليها ايضا غير ظاهرة ومثلها دلالة الاخبار المتواترة وجب علينا الرجوع فى ذلك الى ما تقتضيه العقل من العمل بالظن الذى لا دليل على عدم حجيته ثم ما يقرب اليه بالتفصيل المتقدم ولا ينافى ذلك ما مر من قيام الاجماع وغيره عندنا على حجية خبر الواحد فى الجملة حيث ان طريق حجيته يكون حينئذ عندنا ايضا فى المرتبة الاولى لان مساق هذا الدليل مبنى على الاغماض عنه مع ان ذلك لا يجدى فى مقام العمل اذ لا بد فيه من معرفة التفاصيل وشىء من تلك الادلة لا يساعد عليها انتهى كلامه والجواب عنه بوجوه الاول منع الصغرى وهو وجوب تعيين الطريق بيان ذلك ان التكليف انما هو بالاحكام بانفسها وليس غرض الشارع الا الوصول الى تلك الاحكام الواقعية والتكليف باخذ الطريق من الشارع انما يثبت ثم العقل يحكم من باب المقدمة بان الوصول الى تلك التكاليف لا يمكن الا بالمشى على طريق واصل اليها وهو العلم بها فالعلم طريق اليه مثل ان الحكم بان امال لزيد مثلا لا يجوز الا بالعلم بانه مال زيد نعم اذا ثبت من دليل سمعى ان الشارع جعل للوصول الى الواقع طريقا فيقوم مقام العلم انما مطلقا ولو فى صورة امكان تحصيل العلم كشهادة العدلين فالعقل حاكم بوجوب الاخذ به كذلك واما فى صورة انسداد باب العلم خاصة وجب الاخذ به فى تلك الحالة لا مطلقا واما اذا لم يثبت شىء منها فبعد عدم امكان تحصيل تلك التكاليف الواقعية بالعلم بها يحكم العقل بما يقوم مقامه من الظن بها لانه طريق اقرب اليها وما يدعى ادعاه من ان الظن بما هو طريق سمعى بجعل الشارع موقوف على ثبوت جعله من الشارع والمفروض انه لم يثبت بعد ان الشارع جعل لنا طريقا بعد تعذر العلم لان ما استدلوا عليه غير وافية للمراد كما اعترف به ايضا وعند ذلك لا دليل على اعتبار هذا الظن لانه يرجع الظن بوجود الدليل وقد اعترف بعدم اعتباره بالاجماع والقطع فان قلت كيف يجوز التكليف من دون جعل الطريق اليه قلت ان القبح فى التكليف مع عدم وجود الطريق واما مع وجوده فلا قبح فى عدم جعله من جانب الشارع والطريق موجود وهو عند عدم الانسداد العلم وعند الانسداد الظن بالاحكام وعمل الاصحاب بالاخبار الاحاد لو سلمناه فربما كان لهم طريقا عليها بتصريح الامام عليه السلام بالاخذ بما فى كتاب فلان او ما يرويه زرارة او محمد بن مسلم او نصب الحكام والولاة عليهم او نحو ذلك فعلهم لا يدل على كون الاخبار بالخصوص طريقا لهم بل هذا طريق عقلى لوجود الامام عليه السلام ووصولهم عنه وارشادهم الى الطرق وترخيصهم بالعمل باسباب خاصة فوجود الامام طريق عقلى لهم لو سلم ذلك لو سلمنا فالانسداد ثابت لهم ايضا كما ذكرنا سابقا فعملهم بالاخبار يمكن ان

يكون من باب حصول الظن لهم منها وكان طريقهم الظن عند الانسداد وكيف لا ولم يجب جعل الطريق من الشارع ولا يلزم منه والعقل حاكم بذلك والاحكام الثابتة من الشرع شاهد عليه لان الله لم اوجب علينا الحج واعلم بوجوب المشى الى طريق معين بل العقل حاكم بان الغرض اتيان الحج باى طريق يوصل اليه وكذلك الاوامر العرفية وهذا مما لا اخفاء فيه واذا لم يثبت طريق معين من الشارع لم يثبت التكليف بتحصيله كما لا يخفى الثانى سلمنا جعل الطريق منه ولكن المعلوم منه العلم عند امكان تحصيله ولكن عند الانسداد لم نعلم منه جعله منه اما عند الانفتاح فلوجود الامام للرجوع اليه لتحصيل الاحكام لانه طريق علمى الى الاحكام واما عند الانسداد فلم نعلم منه جعل الطريق ومقتضى ذلك الحكم بنفى التكليف ح كما هو مقتضى مذهب من يقول بالرجوع الى البراءة ويدل عليه الاتفاق بجواز الرجوع اليها فيما لم يعلم بالتكليف عند الانفتاح الاعلى لعدم العلم بالتكليف الا فى الموارد التى لا علم فيها بوجود التكليف ولكن اذا ثبت التكليف اجمالا بالاجماع والضرورة لا فى زماننا هذا مع الانسداد ولم نعلم جعل الطريق من الشارع كما هو المفروض لضعف ادلة القائلين به فلا بد من الرجوع الى الظن ولا قبح فى التكليف عند ذلك سلمنا العلم الاجمالى بجعل الطريق ح ايضا ولكن المخصوص غير معلوم لان كل من يذهب الى طريق لم يدل على خصوصية الاخبار ومن يدعى الرجوع الى الظن وعند ذلك يحصل الشك فى خصوصيته ولا يمكن الحكم بتعيين احد الامرين لان الشك فى الحادث وما قال من ان الظن بالخصوصية حاصل ممنوع وبعد تسليم ذلك لا دليل على اعتبار هذا الظن فان قلت ان الظن معتبر عند عدم امكان تحصيل العلم فاذا لم نعلم الخصوصية فالظن معتبر ح قلت المفروض ان مدعى الخصوصية يدعى تعيينه من الخطاب السمعى ولم يثبت بعد وعلى المدعى اثباته واذا لم يثبت فالظن بثبوته وحصوله من الدليل السمعى لا دليل على حجيته لان الظن بالشىء غير الظن بثبوت ذلك الشىء وخصوصية الدليل السمعى لم نعلم من حيث تحصيله بغير الظن به والحاصل ان المسلم هنا ثبوت طريق لنا الى الواقع ولكن هو لا حصر خصوصية غير معلوم والظن بالجعل بالدليل غير معلوم فهو شك فى حدوث السمعى وان كان بالنسبة الى الخصوص مطلق الطريق شك فى الحادث والاصل ينفيه لا يقال كل شك فى الحادث يمكن ارجاعه الى الشك فى حدوث كل واحد من المحتملين فلا معنى لاجراء الاصل هنا لانا نقول لما ادعيت تقديم الدليل السمعى على العقلى فاذا علم وروده فلا اعتبار بالعقل ح فاثباته موقوف على الدليل ولا يرجع الى العقل للاصل وهما لم يثبت وعند ذلك لا اعتبار بالظن بوجوده نعم هذا ايضا مرجع الى نفى العموم بالنسبة الى الخصوص حال الانسداد فالظن حجة عنده

الثالث ان لنا المنع من حجية الحدس وهو منع حصول الظن بكون الاخبار طريقا بالخصوص لانا نقول ما السبب لحصول هذا الظن فان كان السبب ذهاب المشهور الى حجية خبر الواحد من حيث الخصوص وهو الظاهر من كلامه بل هو صريحه بل سقطنا منه سقفا الخ فلا نسلم ذلك وان كان معلومية علمهم بالاخبار دون غيره من الاسباب فلا يثبت به المدعى لان ... عمل منهم ... وجه عدم تسليم الاول اما اولا فلم يثبت ذهاب الاكثر الى حجية الاخبار بالخصوص لان المشهور من المتقدمين ذهابهم المنع الى ذلك وقد ذهب جماعة في تلك الازمنة الى عدمه كالسيد والمرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم والباقي ايضا لم يعلم وجه ذهابهم الى ذلك نزعا كان الوجه من جهة افادتها الظن لا الظن الخاص المطلق واذا لم يظهر الوجه فلا اعتبار فلا دلالة على المراد فسلمنا ذهاب المشهور الى ذلك ولكن لا يلزم منه افادة الظن بعد الاطلاع على مداركهم وظهور فسادها لان تمسكهم بالاية غير تام كما عرفت واجماعهم غير تام اما العدم ثبوته واما لوقوعه على امر مجمل غير معلوم المراد ولا التفصيل فيه على وجه يتم به المرام لما ذكرنا سابقا تفصيل ما فيه وبعد عدم تمامية ادلتهم وظهور فساد مداركهم لا يحصل لنا الظن بمذهبهم لان الشهرة تفيد الظن عند عدم ظهور فساد مدرك المشهور وبعد الظهور لا تفيد الظن كما لا يخفى لا يقال ان فساد الدليل لا يدل على فساد المدلول لانا نقول نعم ولكن لا يثبت عند ذلك الظن لان حقيقة الحمل ... لا يدل على حجيته بالخصوص لاحتمال صحة العمل به من حيث افادته مطلق الظن ...

ولكن يرد هنا اشكال لا ضير في الاشارة اليه وهو ان ذهاب المشهور اذا لم يفد الظن بعد ظهور فساد مداركهم فيلزم عدم حجية الاخبار الضعاف مع عمل المشهور اليه وان لا يفيد منها الظن لان مدرك المشهور الذاهبين الى العمل بتلك الاخبار ليس الا نفس هذه الاخبار لانه لا استدلال في الاحكام بهذه الضعاف والمعروض انها معلومة الضعف عندهم والا فان كان اعتقادهم صحة هذه الاخبار مع ظهور ضعفها عندنا لا يفيد الظن بها لانه يظهر لنا ح ان علمهم من جهة اعتقادهم صحتها واذا ظهر ضعفها بطل فساد اعتقادهم فلا يدل على اعتبارها عندهم لو ظهر لهم ما ظهر لنا من ضعفها فلا بد ان تكون ضعافا عندهم ومع كونها ضعافا فاذا هابهم اليها لا تفيد لنا الظن لضعف ادلتهم هذه في هذه الاحكام المستدل عليها بتلك الاخبار فالقول بان الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة حجة لا عبرة به والجواب عن ذلك ... من نفس الايراد لان علمنا بعلمهم بضعفها ومع ذلك يستدلون بها ويعتمدون عليها ... سكوني مثلا وان السكوني معروف عند الكل بالضعف ... بان لهم قرينة خارجية او امارة ظنية او دليل اخر على صحته مدلولها ولكن اذا لم نعلم علمهم بذلك او نعلم اعتقادهم لعدم ضعفها فلا يجبر ضعفها بذهابهم اليها وما نحن فيه ليس كذلك

وانا ثانيا فح

فيحصل لنا الظن ح

ثم استدلوا بالاية

لانهم استدلوا بالايات ... بين لا دلالتها على حجية خبر الاحاد فلو علمنا انهم لعتقدون دلالتها لعلمنا دلالتها فيحصل لنا الظن او العلم بان لهم قرينة او امارة خارجية على دلالتها على حجية الاخبار واذا لم نعلم ذلك فيظهر ان الايات عندهم ناصة على المراد وبعد فساد دلالتها عندنا لا يحصل لنا الظن بمصيرهم الى ذلك نعم يحصل هنا اشكال اخر وهو لزوم الحكم بخطاء معظم الاصحاب وهو بعيد عنهم ولكن الجواب عن ذلك ان نسبة الخطاء اليهم بعيد اذا كان الفساد ظاهرا واما اذا كان خفيا لا يبعد خفائه عليهم كما في ما نحن فيه لان المتاخرين لما كانوا اذق نظرا التفتوا الى هذه الدقائق فتدبر واما وجه عدم اثبات المدعى على الثاني فلما ظهر مما سبق لان علمهم يحتمل ان يكون من باب الظن المطلق ومن باب الظن المخصوص كما هو المدعى ويحتمل لا يكون عندهم اصلا بل علمهم لاحتفافه بالقرائن المفيدة للعلم فلا يسمى ولا يغني ... وهذا لا ينافي ما سيجي الشيخ في المقام الثالث في كون بعض افراد الظن ادنى من بعض كما ... لك الوجه الرابع سلمنا كل ذلك ولكن ذلك لا يثبت به المدعى لان الظن هنا في المسئلة الاصولية وادعى الاجماع على عدم حجيته والظن بالحكم ظن في المسئلة الفرعية وهو النافع وان كان الخصم عكس دعوى ذهاب المشهور على عدم حجيته كما هو مقتضى قولك من ذهاب المشهور على كون الخبر الواحد حجة بالخصوص ولكن لم يدعي الاجماع على عدم جواز العمل به سلمنا ادعاء الاجماع عليه ايضا ولكن القطع حاصل لنا بان الاصحاب الحجية الظن في الفرع اكثر من القائلين بحجية الظن في الاصول بل لا نعرف لهم قائلا الا بعض افاضل المعاصرين لا تقليد ذلك فيعارض هذه القوة والرجحان مع مرجح في العمل بالظن في الفرع ولو سلمنا تساوي الظن في الاصل مع هذا الظن من حيث انه يظن كونه محتمل الخصوصية وهذا الاحتمال جانب الظن بالاصل يقاوم رجحان الادنى في طرف الظن في الفرع فيتساقطان فلا يثبت ح مدعاه مع انا لنا طريق اخر لترجيح الظن في الفروع على الظن في الاصول وهو ان الظن في الفرع ظن بالحكم الواقعي الذي كان هو المقصود الاصلي لحصول ذلك التكليف والظن في الاصول ظن بالطريق الذي جعل الشارع طريقا الى الوصول الى ذلك المقصود ولا شك ان الظن بنفس الشي راجح عند العقل على الظن بالطريق الواصل اليه باعتبارات متعدده وهي انه واسطة وعدمها وان الغرض الطريق الوصول اليه فالظن به اولى وغير ذلك من الاعتبارات فان قلت انا اذا علمنا ان الشارع جعل لنا الطريق فيجب علينا تحصيل العلم به والا فالظن به وهذا الظن لازم الاتباع ولا عبرة بالظن في الفرع ح قلت لانم العلم بجعل الطريق وليس دليلك الا الظن به لان محل النزاع بين القائلين بالظن المخصوص والقائلين بالظن المطلق هو ذلك فالاولون يدعون ان الطريق مجعول عند الشارع والاخرون ينكرونه وذهاب الاكثرون الى الاول صار سببا لحصول

الظن عقلا لانهم يعني ان المظنون حقيقة مقالتهم وهو جعل الطريق من قبل الشارع لمقتضى ما ذكرت ان المظنون ان الله تعالى جعل لنا الاخبار الاحاد طريقا لنا الى الوصول الى الاحكام الفرعية فاين العلم بجعل الطريق فيحصل التعارض بين الظن بان الطريق مجعول وهو الخبر الواحد وبين الظن في ان الحكم في الفرع هذا المظنون فاذا تعارض التعارض بين هذين الظنين فالظن بالحكم راجح لما ذكرنا فان قلت كيف يتصور التعارض مع ان الخبر عندنا هو الخبر المفيد للظن ولا يتصور حصول الظن على خلافه لعدم اجتماع الظنين في محل واحد قلت اما التعارض على فرض حجية الخبر المفيد للظن نوعا فغير خفي الظهور لان الظن ربما يحصل من الخبر من حيث النوع كالخبر الصحيح مثلا ولكن اذا كان الظن الحاصل من الشهرة ونحوها فلا يحصل منه الظن مع ملاحظة الشهرة ولذلك توقف صاحب المدارك عند تعارض الشهرة مع الخبر الصحيح فقال ان العمل بالدليل مشكل ... واما اذا اعتبرت الظن الشخصي بان تقول بحجية الخبر اذا افاد الظن مع ملاحظة المعارض بان لا يعارضه ظن اخر كالشهرة ونحوها ولا يمنع التعارض ... زوال الظن من الخبر فلا نقول بحجيته فكلما حصل الظن من الخبر كان الظن بالحكم الفرعي ملازما له فنقول ح ان التعارض حاصل بوجه اخر وهو ان القائلين بحجية الظن في الفرع في الموارد التي حصلت الشهرة فيها لا يقولون بحجية الظن الحاصل في الاصل بالطريق وكذا القائلين بالثاني لا يقولون بحجية الظن الحاصل في الفرع في موارد الشهرة بها فلا اجماع في المركب وعموم القول بالفصل ينفي كلا الامرين الظنين بالقول بحجية الظن في اصل الا برهن فلا بد من الترجيح بينهما لحصول التعارض في الكليين من حيث انهما منيا فنقول ان الظن في الفرع راجح على الظن الحاصل في الاصول لما ذكرنا من الاعتبارات والجهات ولا يقال ان من المسلم بين اصحابنا الامامية انه لا تخلو واقعة عن الحكم وقد ورد على ذلك اخبار كثيرة ان لكل شي حكما حتى ارش الخدش وهذه المسئلة واقعة من الوقايع فلا بد ان يكون لها حكم من الشارع مجعول فلا بد لنا من تحصيل ذلك الحكم والمظنون انه وجوب الاخذ بالاخبار وهو الطريق الى وصول الاحكام فيلزم الاخذ بها من باب الظن المخصوص لانا نقول انا سلمنا عدم خلو واقعة من الوقايع عن الحكم وان ما نحن فيه منها وكان له حكم ولكن المعلوم ان الحكم في حال الانفتاح هو العلم بالمكلف به واما في حال الانسداد فربما هو الظن لانه قائم مقام العلم عند تعذره بحكم العقل القاطع لانه اقرب الى الواقع وجعل طريق خاص اخر من عند الشارع غير معلوم فالاصل ينفيه والظن بالجعل لا يغني عنك شيئا كما بيناه فان قلت ان الامر دائر بين الامرين وهو مطلق الظن فالظن الحاصل من الاخبار ... في الحادث فلا يجري فيه الاصل والترجيح في طرف الخصوصية وهو الظن به قلت لا نسلم ذلك الجواب الثاني وهو دوران الامر بين جريان الحكم على مقتضى العقل بنيابة الظن عن العلم وبين جعل طريق خاص وهو امر زائد حادث لا دليل عليه ومقتضى العقل والقاعدة الكلية الواردة من الشرع من ان الناس في سعة ما لم يعلموا الحكم بعدمه فالحكم الكلي ثابت لا يحتاج الى حكم خاص ... ان لنا منع الظن به ايضا ...

الثاني

الثاني ان بعض مشايخنا سلمه الله تعالى لما راى عدم تمامية ادلة القائلين بالظنون المخصوصة من الايات والاجماع وغيرها لما يرد عليها ما اشرنا اليه سابقا سلك طريق اخر وذهب مذهب جديد لم يعرف ذاهب اليه فقال انه لما ثبت عدم حجية الظن عقلا وشرعا لما تقدم من الادلة وثبت انحصار الادلة الشرعية في الاربعة المعلومة وثبت انسداد باب العلم في اغلب الاحكام وكان التكليف باقيا بالضرورة والمقدار المعلوم من الاحكام غير مخرج عن العهدة ويلزم منه الخروج عن الدين انفتح باب الظن فيما انسد فيه باب العلم وهو بضميمته الى المعلوم يحصل به الخروج عن العهدة ولا يلزم منه الخروج عن الدين وقد كان باب العلم مفتوحا في الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ولما انسد باب العلم فيها انفتح باب الظن فيها وهو وان بالمراد ولا يقتضي دليل الانسداد بالاكثر من ذلك وليس في دليل الانسداد شار رجاحين بل حتى يثبت دليلا خامسا فان قلت انما اثبتنا حجية كل ظن للمجتهد بدليل من الادلة الاربعة وهو دليل العقل الذي يقتضي الانسداد ويلزم منه التكليف بالظن وظن المجتهد من دون الدليل لا دليلا حتى يلزم منه زيادة الادلة على الاربعة قلت ليس المراد ان هذه الادلة مما قام الدليل القاطع على حجيتها في الجملة فظنونها تترجح على غيرها من الظنون حتى يرد عليه ان مثل ذلك لا يصح ترجيحا لانها بعد ان خرجت عن القطعية ساوت غيرها من الظنون كما تقدم بل الغرض انه لما انعقد الاجماع المحصل بل الضرورة من المذهب بل الضرورة من الدين على انحصار الادلة في الاربعة المعلومة من زمان البعثة الى اليوم الغيبة وانك لو عرضت على النساء والاطفال ثبوت دليل اخر ابتداء او استقلالا من الاربعة لانكروه اشد الانكار دل ذلك على عدم قضاء العقل بسبب دليل الانسداد بحجية كل ظن للمجتهد بل انما يقتضي بانفتاح الظن فيما انسد فيه باب العلم من تلك الادلة والحاصل ان دليل الانسداد مع ضميمة الاجماع على انحصار الادلة في الاربعة الى اليوم الغيبة يقتضي بذلك وكما ان القائلين بحجية كل ظن اخرجوا عدة من الظنون بالاجماع وقصروا الدليل على ما عداها فنحن ايضا كذلك الا انا اضيق دائرة منهم واكثر تخصيصا للدليل فان شئت فسم الجميع اهل الظنون المخصوصة وان شئت فسم الجميع قائلين بحجية كل ظن للمجتهد الا ما اخرجه الدليل وبناء على هذا لا يحتاج القائلون بالظنون المخصوصة الى اقامة الدليل القاطع على حجية كل ظن ظن بالخصوص بالنظر الى الظن في الكتاب والى ظن السنة والى ظن الاجماع الظني والى ظن دليل العقل الظني ولا يحتاجون الى اقامة الدليل على حجية الموثق مثلا ولا على حجية الضعيف المنجبر بالشهرة ولا على حجية الحسن ولا على حجية الظنون الرجالية الى غير ذلك ولا يطول النزاع بين الفريقين ولا يكثر السؤال والجواب في ذلك هذا انتهى كلامه زاد الله علما اما ضيق الكلام ... فقاهته وادام الله ظله ويرد عليه وجوه الاول منع الاجماع على انحصار الادلة في الاربعة بل ما ذكره الاصحاب انما هو حصر غالبي لان الاجماع واقع على عدم انحصار حجية العلم الحاصل من الاربعة وانه حجة باي نحو حصل

اشارة الى حجية العلم مطلقا

ولا بأي سبب يوجب ويتفق لكان علم بحجية الا ما حصل من الادلة وقد صرح بذلك جماعة من اساطيننا منهم السيد في خاتمة المفاتيح في اثبات حجية الظن حيث قال اذا علم المجتهد بحكم من الاحكام الشرعية الفرعية بعد استفراغ وسعه وبذل جهده فيه فلا اشكال ولا شبهة في اعتبار علمه وكونه حجة شرعية يجوز الاعتقاد عليها سواء كان ذلك العلم عقليا كعلمنا بان الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء ام عاديا كعلمنا بالمتواترات والحدسيات والتجربيات وسواء استند الى الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل او الى غيرها ولو كان ضعيفا وسواء امكن نقيضه ام لا وسواء كان المعلوم من الاحكام الخمسة التكليفية التي هي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة او من الاحكام الوضعية التي هي الجزئية والشرطية والسببية والمانعية والصحة والفساد وسواء كان من العبادات واجزائها او من المعاملات واجزائها وكذا لا اشكال في اعتباره وحجيته اذا حصل من قبل الاجتهاد وبذل الجهد اذا تعلق بموضوعات الاحكام وبالمطالب اللغوية وبمسائل اصول الدين وكذا لا اشكال في اعتباره وحجيته اذا حصل لغير المجتهد مطلقا ولو كان عاميا صرفا في امر من الامور الدينية اصلية كانت ام فرعية وبالجملة العلم بالاحكام الشرعية وموضوعاتها حجة مطلقا ولو كان العالم عاميا وهي لا يتوقف على مستند فان منه الضروريات والبديهيات الاولية ولذا لم يخص احد من العقلاء لاثبات حجية قسم من اقسام العلم

حجية العلم

وقال اخونا سلمه الله تعالى على ما سمعنا منه وحررناه ان الاعتقادات اربعة الى ان قال بعد تعريف الاقسام الاربعة اما الحجية وعدمها فالعلم حجة قطعا بالضرورة والاجماع والبديهة والا لزم التكليف بالمحال ولا حاجة الى الاستدلال بها ولا يختص حجيته بالحاصل من الادلة دون غيرها ولا بمورد دون مورد ولا زمان دون زمان ولا بسبب دون سبب بل هو حجة باي وجه كان لصاحب هذا الاعتقاد ولا يكون حجة على غيره ولا اختلاف في ذلك انتهى ما حررناه وقال الاستاد ناشر بحر العلوم على ما حرر من تقريراته اذا حصل للمجتهد المطلق العلم بحكم من الاحكام الفرعية من الخبر والرجل مثلا باي مرتبة وباي زمان لا يجب عليه حجيته الحق الاول لانه اما ان يكون مكلفا بالعمل بهذا العلم او بغيره او بالظن الاول هو المطلوب والثاني خارج عن الفرض لان الفرض خلافه والثالث ترجيح المرجوح والرابع ان لم يكن كذلك لزم التكليف بالمحال لانه غاية وسعه على الفرض والدليل على ذلك وجوه الاول الاجماع البسيط من العامة والخاصة الثاني ادلة الاشتراك الثالث البرهان على سبيل الترديد لا يطيل الكلام بذكره الرابع تنقيح المناط القطعي الحاصل من تتبع الموارد التي حصل العلم بان مراد الشارع الوصول الى الواقع ولا فرق بين الاسباب وما يحكى فيه من هذا القبيل لانه المعروض وعدم اعتبار الظنون الحاصلة من هذه الاسباب لعلم الشارع بعدم مطابقة الظنون الحاصلة من الاسباب الغير المعتبرة دون الحاصل من هذه الاسباب دون الظن منها فلا يقاس الظن الحاصل منها على العلم الحاصل منها لان المقصود هو الوصول الى الواقع حاصل من العلم بها

الخامس

الخامس بناء العقلاء على العمل بعلمهم وان حصل من هذه الاسباب وقد جرى عليه طريقتهم وسيرتهم السادس قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر الاية فانها دالة بظهورها على لزوم السؤال عند العلم مطلقا لان حرف المخاطب يدل على العموم والمناقشات الواردة عليها من حجية المفهوم بانه ليس بحجة وغير ذلك كلها فاسدة لان الحق حجية المفهوم والظن الحاصل من الكتاب حجة وغير ذلك من الاجوبة عن المناقشات التي لا حاجة الى ذكرها لوضوح دفعها السابع الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر على حجية العلم مطلقا الثامن الاجماعات المنقولة البالغة حد التواتر او لكونها محفوفة بالقرائن الداخلة والخارجة وان لم يكن كذلك انتهى من المؤيدات التاسع الاولوية القطعية من جهة ان الشارع اعتبر بعضا من الظنون كالحاصل من الكتاب والسنة المتواترة والواحد المحفوفة بالقرائن من جهة المطالب فيعلم منه اعتبار العلم بالاولوية القطعية وان لم يحصل القطع منها فلا ينقص عن التأييد ايضا العاشر ان بعد اثبات حجية الظن في الفرع باي سبب حصل بالمقدمة المعروفة ثم انه ايده الله ببيانه يعلم حجية العلم بالاولوية ولكن هذا الدليل يثبت حجية العلم بعد انسداد باب العلم لانه موقوف على حجية مطلق الظن وهو موقوف على الانسداد وهذا مع ذلك لا يجري في مقام الجواب عما نحن فيه لانه موقوف على حجية الظن وحجية الظن موقوف على دفع هذه الاحتمالات فيلزم الدور ثم قال انه لو لم يكن كل واحد منها وافيا للمراد فلا محالة بضم الجميع يحصل القطع بذلك ثم تفرع عليه حجية علم المجتهد المطلق في الاحكام الاصولية العملية او الاعتقادية او المسائل المشتبهة بين الثلثة المتقدمة باي سبب حصل للادلة المذكورة ثم حجية علمه بالموضوعات المستنبطة كذلك لبعض تلك الادلة ومن الاجماع ظاهرا بالنسبة الى المنقولة وتنقيح المناط والاولوية بالنسبة الى الظنون المعتبرة في الموضوعات المستنبطة قطعا واتفاقا والاولوية ايضا بالنسبة الى مطلق الظن ان قلنا بحجيته فيها واما الموضوعات العرفية فالحق حجية علمه فيها ايضا باي سبب كان لبعض تلك الادلة وهو اطباق العقلاء وتنقيح المناط والاجماعات المنقولة والاولوية القطعية لعدم قصور هذا العلم عن الاعتقاد بقول اللغويين وقال ايضا ويمكن الاستدلال على حجية مطلق العلم بقوله عم اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فانه اذا علم دخول الوقت بالاسباب الغير المعتبرة فلو علم بدخول الوقت يحكم العلماء فالطهور والصلوة واجبان عليه بحكم الرواية واما غير المجتهد كالعامي فالحق حجية علمه الحاصل من تلك الاسباب في جميع الموارد المذكورة سوى الاول واما الثاني وهو المسائل الفرعية فالكلام فيه يقع من جهتين الاولى في حجية علمه اذا حصل من الاسباب المعتبرة والثانية في علمه الحاصل من الاسباب الغير المعتبرة والحق حجيته لان بعضا مما مر من الادلة في المجتهد المطلق ولكن بقي الكلام بالنسبة الى مراتب علمه ثم بين معنى العلم والظن واقسام العلم ثم قال اذا عرفت ذلك فالعلم بجميع اقسامه من الضروري والنظري والعادي والعقلي هل هو حجة ام لا مقتضى الاصل الاقتصار بالضروري العقلي ولكن الحق وجود الاجماع المركب على عدم الفرق بين الاقسام وعليه بناء اهل العقول ودلالة مفهوم الاية الشريفة ولو افتقر لزم طرح

ولا فرق بين الاسباب المعتبرة وغيرها للادلة طرا او بعضا فان الاجماع المركب قائم عليه ايضا فلا فرق بين المراتب بجميع اقسامها واما من حيث الزمان فالقطع الحاصل بعد الفحص واستفراغ الوسع لا كلام في حجيته بعد فرض حجية العلم واما الحاصل قبل الفحص كالحاصل للطفل من سماع الحكم الشرعي من ابيه وامه او الرجل العالم من سلم وقطعا به ابتداء ثم ان السماع قطعا عاديا والفرق بينهما ان الطفل حصل قطعه عن العقل ويزول بتشكيك المشكك سريعا بخلاف الرجل العالم فهذا القطع حجة قبل الفحص بقسميه لانه اما يحصل له القطع بانه حكم الواقعي والظاهري معا او الواقعي فقط وشاكا في النظر البدوي في التكليف الظاهري اما الاول فلا ريب في حجيته من دون فحص لان العلم بالحكم الظاهري ملازم للعمل بالحجية والعمل بالحجية ملازم لعدم لزوم الفحص لانه ان قطع ثانيا بان هذا حجة في حقه دون فحص فهو المطلوب وان قطع بعدم الحجية ولزوم الفحص فهو غير قاطع بانه حكم الظاهري ثانيا وهو خلاف الفرض وان شك فيهما فهو ايضا خلاف الفرض فالقطع بكونه حكم الظاهري ملازم للحجية ولعدم لزوم الفحص وتعلق القطع بعدم لزوم الفحص لا يتصور التكليف بالفحص لكونه تكليفا بما لا يطاق فتأمل واما الثاني ايضا حجة حتى قبل الفحص للادلة المذكورة والحاصل ان العلم حجة لكل من حصل له في اي مورد كان وفي اي مرتبة كان وفي اي زمان كان قبل الفحص او بعده انتهى ملخصا وبما حكيناه عنه سلمه الله تعالى ثبت حجية العلم بحيث يغني عن ذكرها براسه وقال شيخنا المتقدم ذكره الذي كلامنا على كلامه في اوايل رسالته لا ريب ان انواع الادراك اربعة علم وظن وشك ووهم والمراد بالعلم هنا ما يعم غير التقليد مطلقا او مطلق المعتقد الذي هو قسيم للعلم عند اهل الاصول ولا كلام في حجية العلم هنا بقسميه بل هي من البديهيات الاولية بالنسبة الى اصول الدين لوجوب على الله تعالى الايصال الى الحق ومتى ما لم يصل المكلف دل على انه مقصر في الاجتهاد وان اعتقاده ليس باعتقاد كما قرر في محله مع ان العلم لو لم يكن حجة للزم الدور اذ ليس وراء العلم شيء وغيره انما يكون حجة بالانتهاء اليه فلو توقفت حجيته على غيره لدار بل يمكن ان يكون حجيته قسم منه وهو النظري مثلا موقوفة على حجية القسم الاخر وهو الضروري فان حجية العلم مطلقا من الضروريات لا نظريات ولكن حجية الضروري ح غير متوقفة على شيء لضروريته فلا دور وهو ايضا فاصل بحجيته ولا فرق في حجية العلم بين ان يكون عقليا او عاديا او حسيا ولا في العالم بين ان يكون مجتهدا او غيره قبل استفراغ الوسع او بعده ولا في المعلوم بين ان يكون في اصل ديني او فرعي او حكم شرعي تكليفي او وضعي او في موضوع مفهوما او مصداقا عبادة او معاملة او احكاما ولا في سبب العلم بين ان يكون من الادلة الاربعة او غيرها امكن تقريب سببه او لا ثم ان هذا بالنظر الى كون العلم حجة على العالم ظاهر واما بالنسبة الى كشفه عما في نفس الامر فان كان المعلوم من الضروريات او ما يحكمها من القضايا التي قياساتها معها التي يتساوى في الحكم بها عامة العقلاء كان حجة على العالم وكشفه عما في الواقع ولا يجوز تخلفه عنه

والا لاحتملنا الخلاف في كل شيء حتى في العقائد الاصلية وهو معلوم البطلان وان لم يكن كذلك كان حجة على العالم وان لم يكشف عن الواقع فان قلت ان العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع فكيف يجوز تخلفه قلت ذلك العلم في مصطلح اهل الاصول فان المراد بمطابقته للواقع عندهم المطابقة للواقع عند المعتقد بمعنى انه يمتنع منه الحكم بنقيضه ولو في وقت ما لاستناده الى موجبه قطعي ومثل هذا عندهم ليس من خطاء العلم وانما هو من خطاء العلم بالعلم واما بالمعنى الذي ذكرناه فالمراد به ما يشمل الاعتقاد بالمعنى المصطلح عند اهل الاصول جميع ما ذكرنا وان جازت المخالفة للواقع في بعض اقسامه ولكن العلم مطلقا حجة على العالم وهو يكفينا فيما نحن فيه فان قلت بناء على ما ذكرت تنتقض عليك قاعدة الملازمة العقلية وهو كل ما حكم به العقل حكم به الشرع قلنا ان المراد بالملازمة بالنظر الى الحكم الظاهري وهو كاف في ثبوت التكليف او ان المراد بالعقل العقل الاولي الذي يعلم الاشياء على ما هي عليه او ان المراد بالنظر الى الضروريات وما بحكمها والظاهر ان المراد الاول لانهم في صدد اثبات التكليف بالعقل في الجملة انتهى وبما ذكرنا ظهر لك عدم انحصار الادلة في الاربعة بل الدليل كلما يحصل منه العلم واختصاص الاربعة بالذكر لكونها ادلة الاحكام منحصرة فيها غالبا كيف يحكى ادعاء الاجماع على الانحصار وقد عرفت من هذه النقول ادعاء الاجماع على حجية كل علم من اي سبب فالاجماع قائم على خلاف ما ادعاه ثم العجب غاية العجب من شيخنا هذا من التناقض الصريح بين كلاميه لانه يصرح اولا بحجية العلم من اي سبب كان ثم يدعي الاجماع على انحصار الدليل في الاربعة حين الانفتاح اللهم الا ان يوجه كلامه بما سنبين في الايراد الثاني مع انه في غاية البعد كما ستعرفه انشاء الله تعالى الثاني سلمنا انحصار الادلة في الاربعة حين الانفتاح بمعنى انه لم يوجد طريق اخر الى الاحكام الشرعية الا انه لو وجد لما كان حجة بل الانحصار على سبيل الاتفاق وهذا غاية ما يمكن توجيه كلامه به وهو بعيد لانه على هذا لا يتم به مدعاه ايضا لان غرضه اثبات عدم حجية ما يستفاد من غير الاربعة وهذا لا يدل عليه لان المفروض انه لو وجد دليل اخر كالعلم الحاصل من الاسباب الغير المعتبرة لكان حجة بالاجماع فعلى هذا يلزم الحكم بحجية الظن المستفاد من غير هذه الاربعة على فرض انفتاح باب العلم والظن حين الانسداد ولا اقل من عدم الدلالة على نفيه وتمام المطلب في المقامات الاتية ويكفينا الان عدم ثبوت المانع الذي هو يدعي كونه مانعا وهو الاجماع الثالث انا لو سلمنا عدم حجية ما يستفاد من غير الاربعة حين الانفتاح ولكن نمنعه حين الانسداد لا دليل على الانحصار لان التكليف الاولي غير مرتفع وهو تحصيل العلم بالاحكام ولو لم يكن الاجماع والضرورة بثبوت التكليف حال الانسداد لحكمنا بالبرائة الكلية ولكن لما وقع الاجماع والضرورة على بقاء التكليف للزم علينا تحصيل ذلك التكليف باقرب الطرق اليه وهو الظن به ولا دليل على لزوم تحصيله بالطرق التي كانت طريقا لتحصيل العلم بالتكليف وهي الاربعة على ما ادعيه لان الاجماع على الانحصار ح غير ثابت بل القدر المسلم على فرضه هو حال الانفتاح لا

فان قلت كيف يمكن الاجماع مع ان كلمة الاصوليين الا الاكثر متفقة على الانحصار ولم يذكر احد ممن رأينا علي حتى القائلين بحجية الظن المطلق قلت مع انهم صرحوا بعدم الانحصار هذا دليل على خلاف من عداه لان القائلين بحجية مطلق الظن مع اقتصارهم عند تعداد الادلة في ذكر الاربعة يقولون بحجية ما يستفاد من غيرها كالشهرة والاستقراء ونحوهما مما لا يرجع الى دلالة الالفاظ حتى يدعى دخولها تحت الكتاب والسنة فان قلت ان انحصار الادلة فيما عدا الانفتاح يقتضي عدم التعدي عنها عند الانسداد فمقتضى قاعدة الاشتغال في الاحكام الفرعية لعدم حصول البراءة بما يحصل من غيرها قلت اولا منع بقاء التكليف الاولى كما اشرنا اليه بل الاكن صار تكليفنا العمل بالظن وهو عين العلم فلو تكليف حينئذ بالنظر الى الحكم الظاهري لا يتحقق هذا استنادا لا دليل الاشتراك لانا نقول ان الاشتراك انما هو في الاحكام الواقعية ومقتضاه الوصول اليها باي طريق كان اليه اقرب ولا فرق بين مطلق لا يتحقق احتمال الخصوصية بكيفية عدم جواز التعدي واحتمال اقربية الى الواقع من جهة خصوصية فيها حكمت لانا نقول هذا الكلام خارج عما نحن فيه لان هذا ليس مقتضى الاجماع فتم وثانيا بالنقض بصورة كان الظن بالواقع حاصلا من غير الاربعة اقوى من الظن الحاصل من الاربعة في مقامين مختلفين فلو تركت العمل بذلك الظن لزم ترجيح المرجوح فان قلت حصوله من الاربعة مرجح قلت سلمنا لكن لو تركت العمل به فترجع الى البراءة فيلزم من اول الامر العقل الى احرى مخالفة لقاعدة الاشتغال مع ان المعتبر الوصول الى الواقع والاقرب اليه وذلك الظن فتدبر بل نفرض ان يكون الظن الحاصل من الاربعة على عدم وجوب السورة في الصلاة مثلا والظن الحاصل من غيرها على وجوب السورة فيها فقاعدة الاشتغال في تعقيق الاخذ بالظن الحاصل من غير الاربعة وليس كل ظن حاصل من الاربعة موافقا للاشتغال حتى يتمم في الباقي بالاجماع المركب بل ربما كان للاستغفال على خلافه فتتم في الباقي بالاجماع المركب فتلويا عليك وكيف كان لا يثبت المطلوب بهذا الدليل والقائل لان يدعي ان الانحصار في الاربعة عندنا لكان تحصيل العلم لا دليل عليه عند الانسداد لان الاجماع امر لبي فيقتصر على مورده بل ربما كان مقتضى الاشتغال بل يكتفي الاخذ بالظن الحاصل من غيرها لان الاقتصار عليها دون غيرها لا يحصل البراءة لان اللازم في نوبة تلك الظنون والرجوع الى البراءة لو لم يكن هناك ظن حاصل من الاربعة ويبقى في المقامات الاتية ما يدل على عدم جواز الاقتصار على ما يستفاد من الاربعة بل لا بد من التعدي الى غيرها فتم

الرابع لو سلمنا كل ذلك فمنقول الا يجب بمطلق الظن حين الانسداد مقتضى اجل ادلة الاربعة وهو العقل لانه يحكم بلزوم العمل بالظن حين ثبوت التكليف وانسداد باب العلم اليه وليس هذا خارجا عن مدلول ادلة الاربعة ولا يلزم ان يكون افراد مدلول احدى ادلة الاربعة داخلا في مدلولها ايضا بل اللازم عند ذلك ان يكون احدها دالا على اعتباره وحجيته وكونه حكم الله وهو حاصل

الثالث ما ذكره جماعة من ان كلما دل على الامر بطاعة الله وطاعة رسوله واولى الامر منهم والنهي عن معصيتهم ووجوب امتثال اوامرهم ونواهيهم يسقط التكليف به بالعمل بحجية مجرد حصول الظن النفسي اليه عنه كما يسقط بالرجوع الى كلامهم المسموع منهم لاستوائهما في صدق الطاعة والامتثال على الاول عملا والمعصية على تركه حيث ما جرت به العادة بين الموالي والعبيد ولا يتوقف تحقق الطاعة فعلا والمعصية تركا على العلم القطعي كما يتوقف في التدين بالاديان واصول العقائد عليه لئلا ينسبط العذر لاهل الملل السابقة ولم يتم للناس على الله حجة فيمعن من معرفة حقيقة الدين ومرجع احكامه وما ضرها يجب عليه ملاحظة طاعة لمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فكلما تحقق مفهوم الطاعة به عرفا من الطرق يصح سلوكه منه كصدور الامر بالاشارة مشافهة ووصوله حكاية على لسان من يطمئن اليه النفس او مكاتبة على يد ثقة كما هو شأن الحرمة بالنسبة الى السادات فجزاء الثقة جار على الاصل الثانوي الحاصل من دليل الطاعة وعمومه وان افاد الظن بخلاف مثل القياس والاستحسان لعدم صدق الطاعة وفقد الطريق منه الى الشرع وكذا الشهرة فان كل منها يرجع الى ظنه وليس بناقل فلا يصدق اسم الطاعة باخذها والاكثر على ان الاخذ بخبر الواحد خارج عن الاصل مثل سائر الظنيات ولعل مرادهم الاصل الاولي الحاصل من كون التكليف في الواقع الخفي وانت خبير بما تذاكره بالاصل الثانوي فان قلت ان سلمنا تحقق الطاعة عرفا في الاخذ بخبر الثقة لكن دلت الادلة على المنع من الاخذ بغير العلم وعلى ذم الاخذ والاتكال بالظن قلت اولا فنلتزم بان العلم في اللغة والعرف على اعتقاد تسكن وتطمئن النفس به يقال اعلمني بذلك اي اخبرني ففي الصحاح والقاموس علمه عرفه عن سلك سبيلا دلم النقد لا يكون سالكا على غير معرفة فلم يرد الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع اصطلاح جديد من ارباب العقول بمقتضى غرضهم ويشهد عليه الاخبار لو تفقد ساعة والاية المستدل بها للمنع تحملة التقبير فلا يتم دليلا فقد ثبت عن ابن عباس وقتادة معنى لا تقف ما ليس لك به علم لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رأيت ولم تر ولا علمت ولم تعلم وقيل معناه لا تقل في قفا غيرك شيئا فلا تغتبه وقيل هو شهادة الزور وقيل لا تقف اثار ما ليس لك به علم وقيل القفو شبيه القذف وفي تفسير القمي عن الامام لا ترم احدا بما ليس لك به علم نعم قال الطبرسي بعد حكاية التفاسير الاصل انه عام في كل قول وفعل وعزم يكون على غير علم وقال جماعة ان مثل هذه الايات واردة في الاصول كما يظهر من صدرها فلا تجري في الفروع واجيب بان الحكم عام كما ذكره الطبرسي ولا يخصصه خصوص المورد كما هو المقرر واما ما جاء في ذم الظن فالمراد ما يقابل العلم المذكور من الجزم واليقين وما لم يصل الى مرتبة لا يخرج عن دائرة الاضطراب والقلق والاخذ بمجرد الميل والسلوك على غير بصيرة واقتفاء الاثار من غير برهان وان سلمنا شمول الظن لما يطمئن به النفس ففي الايات والاخبار

المساق وذلك كما قيل كقوله وان هم الا يظنون ويشهد عليه قوله وانهم الا يخرصون وان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وكيف ينهى عما يتحقق به الطاعة ويصدق باخذه الامتثال والتحقيق ان الممنوع من الاخذ به انما هو اتباع الظن والاخذ به من حيث هو ظن كما يرشد اليه قولهم وما يتبع اكثرهم الا ظنا اي بمجرد الظن ويصدق عليه هذا الاسم من دون رجوع الى برهان والعمل بخبر الواحد وان كان اتباع شيء هو في نفس الامر مظنون لكن لا ناخذ بالخبر الواحد من حيث انه مظنون ولا ناخذ بكل ظن بل من حيث انه صادر عن المعصوم برواية العدل الثقة ومن حيث الدليل على الاخذ به كما ستعرف ومن حيث انه طاعة وانقياد كما تقدم ولو سلمنا اطلاق المنع في الايات والاخبار الراجع الى العموم التي تخصصه بادلة صدق الطاعة فان بينهما عموم من وجه فيخصص عدم متابعة الظن بما يصدق عليه الطاعة والامتثال بشهادة التفاسير وورود نزول الايات وعمل الاصحاب وشهادة العقل عند سد باب العلم وبقاء التكليف فتأمل انتهى وفيه نظر من وجوه الاول ان سقوط التكليف بالطاعة والامتثال بخبر الواحد ممنوع لان الطاعة هي الانقياد لامر الامر وكون خبر الواحد من اوامر اهل الكلام لانه موقوف على العلم لكونه صادرا عنه والخبر محتمل الصدق والكذب فلا نعلم صدوره عنه حتى يكون العمل بمقتضاه اطاعة للمولى والقياس بالكلام المسموع مع الفارق لان العلم حاصل في المسموع بصدوره عنه وليس ما نحن فيه كذلك وجرى العادة على ذلك اول الكلام ولعل نظره الى الاخبار العادية بين الناس ومكاتباتهم ولا يخفى ما بينهما من الفرق بما ذكرنا سابقا من ان الاخبار الخالية عن الاغراض مع عدم الواسطة والاحتفاف بالقرائن من الخارج والداخل ونحو ذلك صارت سببا لقبول الاخبار بين الناس والا فان كان من الامور المهمة ولم يقترن بشيء من ذلك فليس بناء الناس على قبوله بل يتوقفون عنده حتى يظهر عليه الحال وما نحن فيه من اهم الامور والوسائط كثيرة والاغراض الفاسدة موجودة وعجز وكون الخبر ثقة لا يوجب العلم بصدوره الثاني عدم توقف تحقق الطاعة على القطع غير مسلم لان الطاعة كما عرفت موقوف على القطع بكونه مطلوبا للمولى ومع عدم العلم بالصدور لا يعلم كونه مطلوبا له كما لا فرق بين الفروع والاصول لا معنى له لان الغرض في كل منهما اتيان المامور به واتمام الحجة فلو سلمت علم تمامية الحجة عند عدم العلم في الاصول فكذلك في الفروع لان المكلف لو امكن له العذر في الاصول عند عدم ابلاغ الدليل القطعي اليه فكذلك يمكنه الاعتذار في الفروع عند عدم وجود دليل علمي له فلا يتم عليه الحجة والعقل حاكم بعدم التكليف وعدم اتمام الحجة والشرع ايضا حكم به حيث ورد الاخبار المتواترة في البراءة عند عدم العلم فكيف يمكن العقاب على ترك ما لم يحصل للمكلف العلم به وادلة الطاعة تدل على لزوم الامتثال لما علم انه طاعة ومع عدم العلم لا يتم بها الاستدلال والخبر والعرف يفرق بين ما صدر منا لنهم

دالة على المراد فيما نحن فيه والشرط كما عرفت وكذلك الفرق مكاتبة المعصوم وما نحن فيه لانها محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم كمكاتبتنا الآن بل هي اقوى دلالة لان الواسطة عادل بل فوق العدالة كما في الوسائط التوضيحات الثالث ان الاكتفاء بما اطمأنت النفس ان اراد به حصول العلم العادي فحصوله فيما نحن فيه ثم لو سلم فهو اخص وان اراد به عدم الاضطرار والنكال النفس بصدقه بحيث يخرج عن دائرة الشك فهو حاصل في كل مظنون فلا معنى للتفرقة بينه وبين الشهرة ورجوع المفتي الى ظنه لا يوجب التفرقة لان المناط هو الخروج عن الشك والاضطراب وهو حاصل فيه ايضا وان قلت ان الخبر نقل قال الامام كذا بخلاف غيره وأما المفتي فيقول انا اقول كذا مستندا الى ظنه فلا يقاس بينهما لانتساب الاول الى المعصوم فيصدق عليه الطاعة بخلاف الثاني فانه طاعة للمفتي قلت المفتي ايضا يقول هذا حكم الله وانا اعلم انه حكمه في حقنا لذا يفتي بنسبه الى الشارع ولا يقول هو عند نفسه فلو صدق على احدهما الطاعة فيصدق على الاخر ايضا بل لا يبعد ادعاء ذلك بالنسبة الى الشهرة كما ادعاه بعض هذه الجماعة دفعا عن هذا الاستدلال بعين عين وجها من الوجوه الدالة على حجية الخبر ولزوم التصديق على احدهما فلا يصدق على الاخر ايضا والحاصل انا لو سلمنا صدق الطاعة على الخبر الواحد فنمنع عن صدقها على الشهرة ايضا لعدم التفرقة بينهما وقياس الشهرة ونحوها على القياس والاستحسان لا وجه له لما عرفت انها بعد قيام الادلة الحجية عليها انما ساقطتان عن الحجية بالادلة القطعية الخارجة وما يقع من حمل الاصل في كلام الاكثر على ما ذكره في غاية البعد والخفاء بحيث لم يحتمله احد وكون المراد منه اصل الحرمة العمل بالظن بينهم مسلمة ولم ينكره القائلون بالظنون الخاصة ايضا بل كلام جماعة منهم الاكثرين صريح في المراد فهذا الحمل لا علم له الاتقع

الرابع ان كون العلم في اللغة والعرف بمعنى ما تسكن به النفس غير معلوم واستعماله في الجزم لو سلمنا بعد اعم من الحقيقة لانه استعماله في الاعتقاد الجازم قطعي والاشتراك خلاف الاصل وادعائها بحقيقة في الثاني مستلزم مساواته والاشتراك المعنوي انما ينفيه العرف لتبادر الخصوصية والاستشهاد بكلمات اهل اللغة لا دلالة على المدعى لان الكلام ينتقل الى معنى المعرفة وصدق السلوك على معرفة على السالك بخبر عدل ثم دليل عليه انه اذا اخطأ في الوصول لذمه العقلاء لاعتماده على خبر واحد ولو سلمنا فالفرق ما ذكرناه سابقا بينه وبين ما نحن فيه من الوجوه المذكورة كما لا يخفى وحمل العلم في الاصطلاح على الاصطلاح الجديد غير ثابت لاصالة عدم تعدد الوضع والنقل واذا تعارض العرف اللغة ففيه خلاف من تقديم احدهما على الاخر ولو قلنا بتقديم اللغة فانما سلم فيما علم الخلاف وهنا لم نعلم لما عرفت من عدم دلالة قولهم على ما ادعيه ولو سلمنا المخالفة وحجية قول اللغوي بالاجماع فانما هو في صورة عدم العلم بالخلاف والمعيار هو العرف وهو ما هو اهل اخص اللغة واذا كان الماخذ بيل نا فهو المعتبر فنأخذ بالمعنى العرفي وهو الاعتقاد الجازم ونترك قول اهل اللغة

والاستدلال بالعقول المحتجين بنفي الظن لا يتم به المدعى لاختلاف تفاسيرهم او لاوهو دال على عمومها وكان مراد كل واحد منهم بيان مورد منها ونائيا لو سلمنا اتفاقهم في ما حكي عنهم يجب الحمل على الجامع بينهم وهو مطلق التفطن فلا يتم الاحتجاج على ذلك بل ما حكي عنهم ليس الا عددا قليلا لا يحصى به التواتر والاجماع الواصل الينا منه في المقام ولا يلزم الدور ويدل على الخلاف قول الطبرسي من ان عشن الاصحاب بهذه الايات في اثبات حرمة العمل بالظن اكثر من تفاسيرهم بترجيح الظن في الدالة على العموم عند التعارض من بين تقاديرهم وهو عند الترجيح ولا دور ونالثا لو سلمنا ذلك ولكن تفاسيرهم ليس في جميع الايات الدالة على النهي عن اتباع الظن بل هي مختصة ببعض الايات فعموم الباقي باق بحاله ورابعا لو سلمنا تفاسيرهم في جميع الايات لكن بعد ملاحظة طريقة المفسرين من ان بناءهم على بيان مورد النزول لا يوجب تخصيص عموم اللفظ لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد كما حكاه عن الطبرسي وكان ذلك قاعدة مسلمة بين الاصحاب فتدبر ومن هنا يظهر دفع قول من قال باختصاصها باصول الدين كما اجيب عنه سابقا ايضا وما قال في جواب ما اجاب في ذم الظن من ان المراد ما يقابل العلم المذكور من الحرص والتخمين فقد ظهر ايضا الجواب عنه وكذلك تخصيصها بصورة التمكن من العلم فيما يعتبر فيه ما يتحقق به الظاهر فقد ذكرنا ما فيه ايضا وما استشهد به اخيرا بشهادة التفاسير ومورد نزول الايات فلا يحتاج الى اعادة الجواب عنه واما عمل الاصحاب ففيه معلوم الوصف لاحتمال اختصاص الاخبار عندهم بالقرائن المفيدة للعلم او ملاحظتها او كون الظن حجة عندهم او تبعيضهم بالنسبة الى الاحتمالات كما هو الاظهر من حالهم واما شهادة العقل عند انسداد باب العلم وبقاء التكليف فلا اختصاص لها بخصوص الجزء الواحد بل يحكم بحجية كل ما هو اقرب الى الواقع خبرا كان او شهرة او غيرهما مما يحصل منه الظن بالحكم الواقعي ويمكن ان يكون قوله اجزا فتأمل اشارة الى هذا الا حين اواليه والى عمل الاصحاب او الى الجميع فتدبر وكيف كان هذه الاحتمالات في الايات والادلة الدالة على حرمة العمل بالظن وادعاء خروج الاخبار الاحاد عن دائرة الظن وانها طاعة ونحو ذلك من التكلفات خارج عن فهم الكلام على طريقة العرف والعادة ودأب الاصحاب ومع ذلك غير بينها اظهر من ان يبين على من الصحيح الاجمال مع ان ما ذكرنا في اثبات اصالة حرمة العمل بالظن يغني عن الجواب عن امثال ما ذكر من الاجماع عليها واستدلال من ادعى جواز العمل بالظن بالدليل اعم من ان يكون ما يفيد الظن خبرا او غيره وهذا من المسلمات بين الاصحاب كما يظهر لمن تتبع كلماتهم واستدلالاتهم واعتراضاتهم واجوبتهم في الموارد المختلفة كما لا يخفى على المتتبع المتدرب ومما ذكرنا في هذا المقام ~~خصوصا هذه الخرجة~~ علم منه انه لا مناص من العمل بالظن في المسائل الفرعية والا يلزم الخروج عن الدين او العسر والحرج او اختلال النظام او مخالفة الاجماع ومما ذكرنا في هذه التنبيهات من الفرار عما ذكرنا فقد ظهر فساد الحل في ثبوت حجية الظن في الجملة بل لا يبعد ادعاء القطع كليا كما لا يخفى فتدبر

المقام الرابع

المقام الرابع في بيان اثبات حجية الظن على الوصف الكلي عموما في جميع الموارد من دون اختصاص ببعضها دون البعض بعد ما عرفت في المقام السابق ان المرجع بعد الانسداد الى الظن في الجملة نعم علم في ذلك المقام حجيته عموما ايضا لكنه اثبات ضمني وكان المقصود بيان المرجع في الجملة والبائنة هنا هو المقصود بالاصالة فنقول اغماضا عما سبق ان ما سعى في المقام السابق انما هو ابطال المحتملات للزوم المحذورات من الخروج عن الدين عند الرجوع الى البراءة كلية ولزوم العسر والحرج او الاختلال في نظام العالم لو كان اللازم الاحتياط كذلك وبخروج ذلك من الاقسام المذكورة ولكن يمكن دفع هذه المحذورات باصل الوجهين اما رفع اليد عن المحتملات بالكلية او عن كليتها بعد امكان العمل من الوجهين لا ينبغي رفع اليد عنها كلية والمحذورات تتقدر بقدرها ولما كان الاصل هو العمل بالاحتياط لقاعدة الاشتغال بكل واحد من العبادات وموارد المعاملات وصار العمل بالاصل موجبا للمحذور فترفع اليد عن الاحتياط بعمل في اجزائها وشرائطها بالظن كالظن بعدم وجوب السورة وعدم وجوب القنوت والجلسة الاستراحة ونحوها حتى يرتفع به محذور العسر والحرج ولا ما على ازيد من ذلك فعلى هذا لو قلنا بالتعيين عند الامر والمامور معا لمخالف الوجدان وان قلنا بالتعيين عند احدهما لذلك فلابد ان يكون المكلف مخيرا بينهما فلا يتم حجية الظن على سبيل الكلي بمقتضى ما ذكرنا وقد مر هذا الكلام بعينه في المقام السابق الا انه يمكن ذلك باتحاد مختلفة وطرق متعددة الاول لوجوه من الادلة اما اولا ان ذلك لا يتم في المعاملات لان المكلفين احوالهم في غاية الاختلاف بحسب اشتغالهم وامورهم وسهل شيء على بعض دون بعض فعلى هذا لو عين المجتهد موارد الاحتياط وموارد العمل بالظنون فربما يرتفع المحذور عن بعض دون بعض وان لم يعين بل يعين موارد الاحتياط والمظنونات بتكل تعيينه على المقلد بان يحتاط حيث لا يلزم عليه العسر والاختلال فيلزم العسر في تعيينه على المكلف لملاحظة موارد لا يلزم منه العسر وربما يحتاط بعض في المعاملات ويحتاط آخر في آخر فيلزم من المعاملات بينهم العسر على الكل ومع ذلك يلزم الحرج والمرج لو ذهاب كل الى طريق وهذا يخالف حكمة الشريعة لان بناء الشرع على جعل قواعد كلية منضبطة حتى لا يختل امر الشريعة وهذا مناف لهذا الغرض فهذا فاسد من جهات عديدة ونانيا ان التحديد غير ممكن عادة ونالثا لو سلمنا امكانه في الواقع فهو مستلزم للعسر والحرج على المجتهد وربما يلزم ان يجتهد من اول الفقه الى اخره ويلاحظ ما هو اقرب الى الاحتياط وما هو ابعد وما يكون مساويا في المرتبة ثم يحكم في الاول بالاحتياط والثاني العمل بالظن لئلا يلزم ترجيح المرجوح ثم يحكم في الثالث في بعضها بالاحتياط بقدر لا يلزم منه العسر وهذا يوجب الاختلال والعسر الشديد وكيف كان يمكن التحديد بعد عسر وحرج اما على المجتهد او المقلد كلاهما او على احدهما فلابد من رفع اليد عن كليته واذا تم في المعاملات تم في العبادات بالاجماع المركب لعدم القول بالفصل

الطريق الثاني ان العقل حاكم بتنجز التكليف مع عدم طريق اليه او طريق غير واضح لا يمكن الى اليه الا بدقائق النظر بحيث لا يلتفت اليه الا بعد عسر والمشقة ولا شك ان التبعيض بالنحو المذكور طريق خفي ناش عن مجرد الاحتمال فالتكليف مع خفاء طريقه كالحكم فيه قبيح عقلا لا يصار اليه ولو سلمنا عدم كونه حكما تنجيزيا للعقل فلا اقل من كونه تعليقيا موقوفا على بيان الشارع لم واذا لم منه البيان فالعقل يحكم التكليف وبقبحه مع خفاء طريقه بهذه الحيثية وارشاد قاعدة الاشتغال اليه فاسد لان قاعدة الاشتغال يعمل بها اذا كان الاحتمال بالتكليف عقلائيا لا مجرد الاحتمال ولو لم يكن عند العقلاء ما يعتد به لان الحكم اذا ثبت من الشارع بوجوب الاحتياط او بقبول جزء العمل من الاحكام الشرعية فبناء العقلاء اجرائه كلية في جميع ابواب الفقه دون احتمال التبعيض بالنسبة الى بعض الموارد دون بعض الا اذا وصل من الشارع اختصاصه ببعض الموارد دون اخر وعند عدم الوصول كان الاخذ به وحمله حكما شرعيا قبيح عند العقل لانه كيف تدعى ذلك وقد انكرت سابقا وجوب تعيين الطريق الى الاحكام لعدم وجوبه من الشارع لانا نقول فرق بين المقامين لانا ندعي هنا من لزوم وجود طريق الى الاحكام وان التكليف من دون طريق او طريق واضح قبيح ولا يلزم على الشارع جعل طريق اليها وما سبق انما هو نفي جعل الطريق بان الشارع لا يلزم عليه ان يعين للحكم طريقا لا نفي الحكم المبتني على هذا الطريق والفرق وجود الطريق وجعله من قبل الشارع في غاية الوضوح ومع خفائه لابد ان يبين والفرق بين بيان الطريق الموصل بان يقول الطريق هذا بانه هو بنفسه طريق وبين ان يجعل له الطريق بان يقول جعلت هذا طريقا اليه ايضا فرق واضح لان المقصود هو امكان الوصول الى الواقع فلابد ان يكون طريق اليه ولا يلزم ان يكون له طريق خاص ولو كان خفيا لابد ان يبين ولا يلزم جعل الطريق فتدبر مع ان الاجماع البسيط قائم على نفي التبعيض بجميع اقسامه من التوزيع والتخمين من المعين من الطرفين او احدهما

الطريق الثالث ان العمل بالظن وجه الايجاب الكلي مطلوب والسلب الكلي مردود لما مر بالفرض والتبعيض المعين من الطرفين باطل بالفرض وعند الامر بالعقل وعند المامور كذلك ايضا بالفرض والتخيير باطل بالاجماع فالمطلوب حاصل والفرق بين ذلك وبين قولنا ايضا مع ان الاجماع الخ واضح لان الاجماع السابق انما ينفي مطلق التبعيض بجميع اقسامه ومحتملاته وهنا ينفي قسما منه وهو الفرد الخاص الذي هو التبعيض ~~التخييري~~ المخير الكلي التخييري واما باقي اقسامه فابطلناه بالفرض والعقل فلا نعقل فالشرع نظير بين الدليلين اذا لم يحكم العقل ببطلان باقي الاقسام فكان يتم به المدعى لان الاجماع هنا لا ينفي الا قسما منها وهو التبعيض الشخصي الكلي التخييري واما الاجماع السابق لا يحتاج الى حكم العقل بل هو بنفسه ينفي جميع الاقسام

الطريق الرابع

الطريق الرابع كالطريق الثالث الا ان المعين عند الامر هنا نبطله بما صل اجزائه الى الايجاب الكلي لمقتضى قاعدة الاشتغال لان المعين عند الامر غير معين عند المامور ومقتضى الاشتغال بوجوب العمل بتلك الظنون المعينة في الواقع ان يعمل بالاحتياط بان يعمل بكل ظن في جانب نفي التكليف لتحصيل القطع بالعمل بتلك الظنون المعينة في الواقع في جانب النفي فيلزم العمل بالايجاب الكلي وهو باطل لما مر لا يقال لا معنى لاجراء قاعدة الاشتغال هنا لان العمل بكل ظن في نفي التكليف ينافي الاشتغال بالعبادات في المسائل الفرعية كالظن بعدم وجوب السورة والقنوت مثلا لان مقتضى الاشتغال بالصلوة ايقاع ما يحتمل الوجوب فيقع التعارض بين القاعدة في الاصل والفرع مع ان الجزم في العمل بالظن يحصل في المسئلة الاصولية فيدور الامر بين المحذورين فالاولى التمسك بالاجماع بالجملة في نفي التعيين عند الامر دون قاعدة الاشتغال لانا نقول ان الجواب عن ذلك لما ذكروه وجوه الاول ان هذا لا يجري في المعاملات لانها احكام وضعية لا تكليفية فلا اشتغال بها حتى يعارض مع قاعدة التي تمسكنا بها مثل عقدها وفيه نظر الثاني انها سلمنا جريانها فيها ايضا كما هو الاظهر ولكن الاشتغال بالظنون المعينة في الواقع يقتضي العمل بكل واحد من اجزاء وشرائط المظنونة عدم وجوبه بالنسبة لكل واحد يجري هذه القاعدة والاشتغال بالصلوة مثلا في المسئلة الفرعية قاعدة واحدة وتلك متعددة فيقدم المتعدد لكثرتها الثالث سلمنا الجريان فيها ايضا لكن قاعدة المتمسك بها ايضا مقدمة عليها بالنسبة الى ما كان في المسئلة الفرعية لان الاول مجراه في بعض الاجزاء والشرائط التي ظن بعدم وجوبها ولابد من العمل بها تحصيلا لبعض الظنون المعينة في الواقع ومجرى الثاني في مجموع الصلوة من حيث المجموع المشتمل على تلك الاجزاء والشرائط المظنون عدم وجوبها وعلى غيرها من باقي اجزائها وشرائطها فما تمسكنا بها اخص بالنسبة اي ما تمسكت به فيقدم الخاص وهي الاشتغال في المسئلة الاصولية على ما هو عام وهي الاشتغال في الفرع وفي كلا الوجهين الاخيرين نظر اما الاول فلان التعدد انما هو بالنسبة الى ما هو اصلها لا ما هو ينتج حصل من اشتغال واحد بعينه بيان ان متعدد ولو سلمنا التعدد ولو كان تبعيا لكان الاشتغال بالصلوة ايضا متعدد بالنسبة الى كل واحد من الاجزاء والشرائط لانها ايضا يحلل الى المتعدد فيتعارض مع ما ذكرت بالنسبة الى كل واحد من الموارد التي يجري فيه الاشتغال فلا فرق بينهما بل الاشتغال في الفرع اظهر واقوى وورودا فيه الا ان يلتزم التعدد في الظنون المعينة في الواقع فيتعدد افراد هذه القاعدة اصالة والاشتغال بالصلوة لا تعدد فيه اصلا فيقدم المتعدد وهذا ليس ببعيد الا انه مخالف للظاهر واما الثاني فلان المعين في الا على ما عموم تعدد الافراد لا الاجزاء فقاعدة الاشتغال بالصلوة لا تعدد فيه وما تمسكت به متعدد الافراد فانعكس الامر عليك كما لا يخفى

ويجري ذلك في المعاملات ايضا

اما الاول

واما احتمال الحرمة في المسئلة الاصولية لايقاوم العلم بوجوب العمل ببعض الظنون لعدم التكاليف
بين الاحتمال والقطع بنفي العمل احتمال لارتكاب الحرام وفي الترك قطع بترك الواجب فيعمل بها
واحسن الطرق الطريق الاول بجميع الوجوه المستدل بها فيه لان العمدة الاختلال لاتامل فيهما والاجماع
ايضا قائم بنفي جميع اقسامه بتفاوت لاسكات الخصم لانه لامجال له للانكار بل عكس دعوى الضرورة
في بعض اقسام التبعيض لم يدع في الكل على فرض منع الانسداد او باحتمال الاحتياط منها
لادعائهم الانفتاح الاعلى فيكون بالاحتياط على اعتبارهم ولافرق فيما ذكرنا بين التبعيض النوعي
والشخصي والاحتمالي باي نحو فرض فان الكل مدفوع اما الكل بما ذكرنا من الطرق والاوجه او البعض
ولا اشكال في اتحاد الاجماع في جميع اقسامه باي نحو يفرض وباي وجه يحتمل فلابد من العمل بالظن
على الوجه الكلي نفيا واثباتا في جميع ابواب الفقه ولامناص عنه بعد الحاجة في جميع الموارد
المقام الخامس في التعميم من حيث الاسباب بعد ماعرفت من حجية الظن في جميع الموارد
ولما كان عندنا ان لاسباب فلا ان نبين ماهو عندنا منها وماهو اقوى واولى منها فنقول
ان هيهنا اسباب موجبة لحصول الظن في ابواب الفقه بالاحكام الشرعية الواقعية لها مراتب من
حيث القوة والضعف من جهة الحجية والعموم وان كان كلها حجة بمقتضى الدليل كما بيناه سابقا
فمنها ماهو مظنون الاعتبار بالنسبة الى بعض ومنها مشكوك الاعتبار بالنسبة الى بعض وربما
يدعى كون بعض منها موهوم الاعتبار وهذا بعد في محل المنع اما الاول فمنها ما ذهب الاكثر
الى حجيته بالخصوص وبعضهم الى حجيته بالعموم كما هو المختار كالصحاح الاعلائي على اصطلاح
صاحب المعالم والمدارك الخ والصحاح المشهوري على اصطلاحهما ايضا والضعاف المنجبرة بالعمل من
الاصحاب ومنها الاجماع المنقول وادعى على حجيته ماذكر الاجماع من كثير من الاصوليين واما الثاني
فمنها ما لم يعلم ذهاب الاكثر اليه او علم عدمهم ولم يظن منهم عدم حجيته ايضا او علم بعضهم من بعض
او ادعى عدم ذهابهم اليه وكيف كان مالم يظن ذهاب الاكثر اليه اعم من ان ظن عدمه ام لا
كالحسان والموثقات والشهرة والاستقراء ومنها الاجماع الظني وعدم ظهور الخلاف وظهور عدمه
والاولوية الظنية وبين هذين القسمين ايضا مراتب من جهة الاكثرية الذاهبين اليه وعدمه
ونظائر الثمرة في تفاوت اصحابها في صورة الكفاية ببعضها وعدم الحاجة الى الكل فلابد من
تقديم ماهو اقوى منها لو لم يعارضه ماهو اقوى شخصا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح او ماهو مساو
له لئلا يلزم الترجيح من دون مرجح وثانيهما في صورة التعارض اذا عارض الاقوى اعتبارا
ماهو اقوى منه شخصا او مساو له شخصا فيلزم تقديمه كما سيجئ بسطه ان شاء الله تعالى وعلى هذا
فلا بد من الاقتصار على بعض هذه الاسباب بعد انسداد باب العلم في اغلب الاحكام الشرعية ام لا

بل لابد

المقام الخامس في تعميم الاسباب

بل لابد من التعدي منها الى المراتب الادنى وهكذا الى اخر المراتب بان نعمل بجميع ما ذكرنا من
الاسباب والكلام في ذلك يقع في مقامات الاول ان صاحب المعالم والمدارك اكتفيا بالمرتبة
الاولى من القسم الاول وهو الصحاح الاعلائي ولم يجوزا التعدي الى غيرها ولو كان عملهما
ولاريب انه مقتضى الاصل وذلك لان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولم يثبت الدليل
مخرجا على حجية ازيد من ذلك وهذا القدر هو المتيقن بعد جواز العمل بالظن خصوصا كان
او عموما لان كل من قال بحجية الظن بوجه من الوجهين قال بحجيتها في الجملة وهذه مشتبهة الاعتبار
في الجملة بعد فرض الانسداد بل بعد ذهاب الاكثر اليها على فرض الانفتاح ايضا وعلى التقدير
بعد فرض جواز العمل بالظن كانت الصحاح الاعلائية قدرا متيقنا في الجملة واما على فرض عدم حجية
الظن خصوصا وعموما فلان السيد يدعي الاجماع على عدم حجية الظن وان العمل بالاخبار المتواترة
او المحفوفة بالقرائن القطعية ولم نعلم ان هذه الصحاح كانت عنده من اصل القسمين فلا عكس
دعوى تيقن حجيتها مطلقا بل عند القول بحجية الظن على القولين لكنه ايضا في الجملة لامطلقا حتى في
صورة معارضة ماهو مساو لها او اقوى منها شخصا وتوقف حجيتها على اصل المذهبين فلابد ان نقول
بل لا البتة فعلى المختار نقول بحجيتها ولا يمكن تعيين غيرها دونها ولا التخيير بينها وبين غيرها
من الاقسام المذكورة للزوم ترجيح المرجوح والتسوية بين الراجح والمرجوح مع ان الاجماع المركب
قائم على ان كل من عمل بغيرها من الظنون عمل بها كما اشرنا اليه فلو امكن الاقتصار على بعض هذه
الاقسام والمراتب فلا مفر من الاكتفاء بها وعدم التجاوز عنها لا ترجيحا ولا تخييرا لتعينها وعدم
والحق عندنا الاقتصار عليها سواء قلنا بجواز العمل بها حتى في صورة معارضة ظن اخر منها ام لا
اما على الاول كما هو ظاهر صاحب المدارك فلوجوه الاول الاجماع قائم على عدم جواز العمل بتلك في صورة
المعارضة اذا كان العلم الاجمالي حاصلا بين الظنون المعارضة لها فحينئذ لايمكن العمل بها على الاطلاق
ومع الاكتفاء بها لامعارض لم يسمح الكلام فيه بانه غير ملتزم ومخالف للضرورة بان التكليف دائر
على ذلك الثاني انه سلمنا عدم الاجماع في على جواز العمل بها ولكن العقل قاطع بعدم جواز العمل بها
في انه يلزم منه المخالفة القطعية وهو العلم بوجود تكاليف متعددة بين الظنون المعارضة من حيث
المجموع الثالث ان العرف قاطع بعدم جواز العمل بها في دينا والعقلاء على عدم العمل بها في
ويستفاد من هذه الوجوه الثلثة العمل بالظنون المعارضة للعلم الاجمالي وان شئت عن الثلثة دليل واحد
وهو ان العلم الاجمالي حاصل على ثبوت التكليف في خلاف هذه الصحاح حين التعارض والاجماع والعقل
وبناء العقلاء وعلى لزوم العمل بالظنون المعارضة تحصيلا للبراءة عن التكاليف المعلومة بينها اجمالا
الرابع انه لو سلمنا عدم لزوم العمل بالظنون المعارضة فلا دليل على العمل بهذه الصحاح ايضا في صورة عدم
كونها قدرا متيقنا ولم نعلم عمل الاصحاب بها في فاذا كان كذلك فمقتضى الاصل وهو حرمة العمل
بما وراء العلم تقتضي عدم جواز العمل بها في ثم اذا فرض عدم وجود العلم الاجمالي بالتكاليف في الظنون

المعارضة لها فيعمل بتلك الظنون من الظنون التي لادليل على اعتبارها لان اعتبارها من جهة عدم
كفاية غيرها من الظنون المعتبرة ومع عدم العلم الاجمالي بوجود التكليف فيها لادليل على التعدي
اليها فلا دليل على اعتبارها فاذا تعارضت مع ماهو معتبر بنوعها يقدم غيرها عليها فلابد
من العمل بالصحاح في ايضا وقد ادعى الاجماع على تقديم ماهو معتبر نوعا على مالادليل على اعتبارها
من الظنون الشخصية ولكن الانصاف ان الانحصار العلم الاجمالي حاصل بين الظنون المعارضة
للصحاح الاعلائي ونعم وذلك من طرح الاصحاب كثيرا من الصحاح والعمل بخلافها ومن هنا يحصل العلم
بين الكل بوجود التكاليف بين الظنون المعارضة الخامس سلمنا عدم العلم الاجمالي بين هذه الظنون
المعارضة بخصوصها لكنه لاشك ان الاقتصار على الصحاح الاعلائية ولو عمل بما يعارض غيرها ايضا لايكفي لخروج
عن العهدة لان القطع بل الضرورة والاجماع حاصل بكون كثير من التكاليف خارج عن مقتضى
هذه الصحاح ويثبت بغيرها والاقتصار عليها خروجا عن الدين قطعا كما لايخفى على من له ادنى
بصيرة في الفقه واما على الثاني كما هو ظاهر صاحب المدارك الخ فلا يخفو فاسد ايضا بل فساده اجلى
اما اولا فللعلم الاجمالي بوجود التكاليف بين الظنون المعارضة مع الصحاح الاعلائية فالاقتصار عليها
يلزم المخالفة القطعية وثانيا سلمنا عدم العلم الاجمالي بين هذه الظنون بخصوصها ولكن الاقتصار على
الصحاح الاعلائية يلزم الخروج عن الدين لو رجع الى البراءة بعد الاقتصار عليها ويلزم العسر والاختلال
لو حكم بالاحتياط فيما سواها للعلم بثبوت التكليف ازيد مما يثبته هذه الصحاح فهذا مخالف للاجماع
والعقل والعرف بل الضرورة فلابد من التعدي الى غيرها على التقديرين ولا معنى لما ادليت
شعري بما استدل لون المقتصرين عليها في ابواب حقوقهم فلعلهم يعملون بما وراء هذه الصحاح بالنحو
الكلية من اصالة الطهارة ونحوها ويأخذون بالاطلاقات الثابتة من قوله تعالى احل الله البيع والبيعان
بالخيار ما لم يفترقا ونحو ذلك ولا ريب ان الكليات لاتكفي الاقتصار عليها في ابواب الفقه وان الاطلاقات
مخصصات بالمجملات والعلم الاجمالي حاصل بتخصيصها فلابد من التعدي منها الى غيرها واذا عرفت ذلك
فنقول ان بعد ثبوت فساد ذلك فاما نتعدى الى الظنون المعارضة فقط واما نتعدى الى غيرها
كك واما نتعدى اليهما معا اما على الاول فاما ان يكون الظن مع الصحيح الاعلائي كالكلام فيه
لعدم التعارض في لان المعارض بعد لادليل على اعتباره وكان الظن مع الدليل فيتبع ويلغى المعارض
وكلامنا في صورة حصول الظن من المعارض فالمعارض اما ان يكون الظن من هذه الصحاح في فلا
لاثمرة فيه فانحصر الكلام في صورة كون المعارض من غير هذه الصحاح وكان الظن الشخصي حاصلا منه
وعلى هذا لابد له من التعدي لان الاقتصار يلزم منه المحذور كما عرفت والعمل بالصحيح في
لادليل عليه لعدم كونه قدرا متيقنا بل لم نعلم عمل الاصحاب بها في الخ والمرجع البراءة
والاحتياط فاسد فلابد من العمل باصرحها بالترجيح لعدم دليل من الخارج بل دليل على حجية
اصرحها بالخصوص والظن الموجب للرجحان في طرف الصحاح مفقود كما هو المفروض فلابد في

العمل بالمعارض لو كان العلم الاجمالي بين نوع المتعارضين لان طرحهما يوجب طرح المقطوع وان لم يكن
العلم الاجمالي بينهما ولو في نوعهما وهذا في غاية البعد بل مقطوع الفساد كما ذكرنا لكن بعد تسليم
ذلك يلزمه التعدي ايضا للعلم الاجمالي بالقطع والضرورة بوجود التكاليف المتعددة في غير الصحاح
العين المعارضة كما عرفت فان تعدى الى هذه المعارضات ايضا فذلك المحذور فيلزمه التعدي
الى غيرها ايضا بالاجماع المركب والاولوية القطعية لانه لو عمل بما يعارض الصحاح مع احتمال موافقة
الصحاح للواقع فالعمل بما لا تعارض بينه وبين الصحاح لازم بالاولوية لان الاحتمال في خلاف هذه
الظنون الغير المعارضة مدفوع بعدمه مقطوع لانها ان كانت حجة فيعمل بها وان لم يكن حجة فلا حكم
لتلك الواقعة الا البراءة لان المفروض عدم وجود معارض لتلك الظنون لايقال ان الاولوية ممنوعة
لان التعدي اما من جهة العلم الاجمالي بين المعارضات او من جهة عدم الكفاية وان لم يعلم تكليفا في هذه
المعارضات بالخصوص بل كان العلم بوجود تكليف في غير هذه الصحاح وعلى التقديرين اذا تعدى الى
المعارضات وحصل بها الكفاية كفاية او لم يعلم بعد ذلك بوجود التكليف في غيرها فلا اولوية
الى غيرها بل لا دليل ومقتضى الاصل عدم جواز التعدي في لانا نقول اذا لم يوجد العلم الاجمالي في الظنون
الغير المعارضة ايضا وثانيا ان عرضنا ابطال المذهبين ولزوم التعدي كيف كان وهو حاصل فتم جرا
وثالثا ان الغرض اثبات العسر والحرج بالاكتفاء فلابد من التعدي وان لم نقل بوجود العلم الاجمالي بين
خصوص اصل النوعين بل العلة لزوم محذور الخروج عن الدين او العسر والاختلال فاذا لزم التعدي لرفع ذلك
فكما يمكن بالتعدي الى هذه المعارضات يمكن دفعه بالتعدي الى غير هذه المعارضات واذا جاز الرفع
بالاول فيجاز بالثاني بالاولوية لعدم معارضتها مع الصحاح المعتبرة عادة لا اختصاص لهذا الرفع بالمعارضات
حتى يقال ان الرفع اذا حصلت بها فلا مقتضي للعمل بغيرها فلا اولوية في بل هما في دفع المحذور في مرتبة
واحدة فالاولوية قطعية عند ملاحظة ما اجاب ايضا بان الاولوية تامة وان فرضنا نقول ان العلم الاجمالي
بين الظنون الغير المعارضة وحصل بها بين الظنون المعارضة لان التعدي ليس من جهة العلم الاجمالي
في المعارضات بل من جهة لزوم محذور الانسداد والاقتصار على الصحاح الاعلائية مخالف للامور الاربعة
من الاجماع والعقل والعرف والاصل فالوجه في التعدي ليس وجود العلم الاجمالي في المعارضات حتى تثبت
حجيتها لذلك بل للدفع محذور الخروج عن الدين او العسر وانما تمسكنا بالعلم الاجمالي لرفع اعتبار
الصحيح الاعلائي في وفيه ان التعدي لادليل عليه الا وجود العلم الاجمالي في غير الصحاح والخروج عن
الدين او العسر ليس الا من جهة ذلك العلم لانه لو لم يكن العلم الاجمالي بين اصل الكل لاينفي لايلزم من طرح
الكل خروج عن الدين ولايحتاج الى الاحتياط الموجب للعسر ايضا فان كان مرادك ان العلم الاجمالي الحاصل
في المعارضات الزمنا التعدي اليها والاولوية الى غيرها فغيره ان المرجع عدم العلم الاجمالي في غيرها فلا اولوية

كما هو مرضنا هنا ج

ولا يلزم الخروج عن الدين ولا العسر ايضا لان المفروض عدم وجود العلم الاجمالي هنا فطرحها لا يلزم منه محذور اصلا بخلاف طرح المعارضات لان المفروض وجود العلم الاجمالي هنا فيلزم المحذور في طرحها خاصة دون غيرها ونحن نتعين بعدم المحذور دون حجية العلم الاجمالي لا يرفع الايراد لان سبيل رفع المحذورين ليست الا العلم الاجمالي ولا الامور الاربعة فيما ههنا ليست الا مهملة العلم الاجمالي بوجود التكاليف وطرحها يوجب الخروج عن الدين فالاولى ما ذكرنا في الجواب فتقرير والاعتبار بها لم الاولوية على هذا الفرض بطريق اخر وهو انا لو فرضنا امكان دفع المحذور بالاخذ بجانبه ظنون معارضة مع الصحاح الاعلائية وكذلك امكان اخذ عشرة من غير المعارضات مكان المعارضات في دفع المحذور فلا يمكن دفع المحذور بجميع المعارضات كلها بل يمكن ببعض كل منها فاذا اشتركا في ذلك الجملة فالاخذ بغير المعارض اولى من الاخذ بالمعارض وفيه ما لا يخفى لان العلم الاجمالي اذا لم يكن بين غير المعارضات فلا داعي الى ضمها الى المعارضات لان مع عدم العلم الاجمالي بين غير المعارضات ينحصر الى العمل بها فلو فرضت من ترك العمل بها الخروج عن الدين او العسر فهو كاشف عن العلم الاجمالي بوجود التكليف بينها وهو ملازم لان الخروج عن الدين او العسر ملازم لعدم الالتفات الى التكاليف عند ترك العمل بها الملازم لوجود التكليف بينها نعم مع الفرض المذكور يلزم العلم الاجمالي بين المعارض وغير المعارض لكنه تمام من جهة الانضمام ولكن لا داعي لهذا الانضمام وهذا الفرض منه تعسف وان لم نترك العمل بغير المعارضات ح ولا نضايق ان الانضمام يحصل من اول الامر والعقد الى اخره ولا يحتاج الى فرض الانضمام لكونه بنفسه حاصل فالعلم الاجمالي حاصل بينها وان هذا الجواب حقيقه يرجع الى الجواب الاول وهو حصول العلم الاجمالي بين غير المعارضات وان كان من جهة الانضمام مع المعارضات وقد عرفت ان الانضمام حاصل بنفسه فليس ذلك بمجرد الفرض حتى يكون موجبا للتعسف فتدبر لكن ذلك يمكن دفع ما اوردناه سابقا ايضا وكيف كان فالاولى ان يقال ان العلم الاجمالي بوجود التكاليف ومطابقة بعض غير المعارضات للواقع ايضا وان كان بعد الانضمام الحاصل في ابواب الفقه مع الامر حاصل فيها مع عدم الانضمام حاصل وان كان تعيين الانضمام الحاصل في ابواب الفقه مع هذه الفقيه ايضا لان اغلب الظنون الخارج من الصحاح الاعلائية انما هو في غير المعارضات ومع هذه لو ترك العمل بها يلزم المحذور فالاولوية تقطعيه فلا يلزم من التعدي اليها ايضا واما على الثاني وهو التعدي الى غير المعارضات فقط فلا يلزم منه المحذور لان العلم الاجمالي حاصل بموافقه كثير من المعارضات للواقع ولا يمكن العمل بهذه الصحاح لما ذكرنا من الوجوه مع ان الاجماع المركب يوجب العمل بها ايضا فتدبر واما على الثالث وهو التعدي اليهما معا فيما لا كلام لنا عليه ح وكيف كان الغرض لزوم التعدي الى غير الصحاح الاعلائية وعدم جواز الاكتفاء بها ولو عمل بما له معارض ايضا لعلة الخروج عن احكام

فان قلت

فان قلت ان الدليل قام على عدم جواز العمل بغير الصحاح المشهورة الاعلائي من الموثق والضعيف والحسن والموثق لان اية النبأ تدل بمنطوقها على عدم جواز العمل بخبر الفاسق ومن لم يزكه العدلين لم يعلم عدالته لانه مجهول الحال ويحتمل كونه فاسقا في نفس الامر ويجب الاحتراز عن العمل بخبر الفاسق الا مع التبين فلا يجوز العمل بخبر من لم يعلم عدالته لان الفاسق موضوع لما هو فاسق في نفس الامر فيجب الاجتناب عن خبر غير معلوم العدالة من باب المقدمة قلت نعي تسليم انصراف الفاسق الى الفاسق النفس الامري او لوجود العلم الاجمالي بوجود الفاسق بين المجاهيل من الرواة فيجب الاجتناب لاصل الامر مع نقول انما الاية تحذر وتامر بالبحث ام لا فان قلنا بالحجية فنقول بما يدل على وجوب قبول خبر العدل الواحد والمزكي العادل وان كان واحدا يجب قبول خبره فيتركب بغير الخبر معلوم العدالة شرعا وضعف المفهوم لا يضر لان العرف يحكم بورود المفهوم على المنطوق كما لا يخفى وان لم نقل بحجية الاية وعامه ورد الامر ليس مفهوما فنقول ان الاية وان دلت بمنطوقها على عدم جواز العمل بخبر الفاسق الا مع التبين لكن ان كان المراد من التبين التبين بالمعنى الاعم من العلمي والظني فهو حاصل في الخبر المزكي بتزكية العدل الواحد لحصول الظن بتزكيته وبه يحصل الظن بصدق الخبر وان كان المراد من التبين التبين العلمي فهو غير حاصل في الصحيح الاعلائي ايضا نعم مع العدالة يحصل من تعارض الشهادة فمقابلة ثبوت عدالة الراوي وذلك لا يوجب العلم بخبره ولا يخرج عن كونه خبرا واحدا والاصل حرمة العمل بما وراء العلم فان دل على جواز العمل بالصحاح الاعلائية دل على جواز العمل بغيرها من غير فرق ولو سلمنا دلالة الاية على عدم قبول خبر مجهول الحال والصحاح المشهوري ولكن ذلك مقتضى الدليل اللفظي والدليل العقلي القاطع دل على جواز العمل بالظنون الحاصلة من غير الصحاح الاعلائي ولا يعارض اللفظ العقل القاطع وكذلك الكلام في الضعيف المنجبر بالعمل بين الاصحاب وكذلك الموثقات بل هي اولى يدل عليه بعمم انصراف الفاسق الى الفاسق بالاعتقاد بل المتبادر منه الفاسق بالجوارح وان كان فاسد العقيدة ولا يبعد ذلك غاية البعد وهذا لا ينفيه وان بقي في بحث الاصل الا ان الدليل العقلي مخصص ايضا وهكذا الكلام في الحسان فلا بد من التعدي اليها ولا يجوز الاقتصار على الصحاح الاعلائية مع ان الاجماع يتم بالنسبة الى الكل لعل اثبات التعدي في الجملة المقام الثاني ان بعد ما علمت من عدم الفرق بين افراد الظنون المظنون الحجية في لزوم العمل بكل منها والتعدي اليها لوجهين احدهما عدم الكفاية ثانيهما وجود العلم الاجمالي بين الظنون المعارضة بحيث يحصل علينا او يلزم التعدي الى المشكوك الاعتبار والحق الثاني للوجهين بعينهما فلا نطيل الكلام باعادتهما المقام الثالث انا قد ذكرنا سابقا بين هذين النوعين ايضا مراتب مختلفة لان الظن الحاصل من الصحيح الاعلائي اذا لم يعارضه ظن مستقل دونه منه هو اولى من الظن الحاصل من الصحيح المشهوري وكذلك الصحيح المشهوري بالنسبة

كما ادعى بعض الا جله كما هو الظاهر منه لانه الحق اللغوي لم يرد الظهور في العرف الخاص ولو ثبت لان لا من ثابت البين المعنى اللغوي مع انه الفارق ٤٦

ثم وسيجي الكلام في تحقيق ذلك عند ذكر شروط الخبر الواحد فتدبر

الى الاجماع المنقول وبين الاجماعات ايضا مراتب بالنسبة الى ناقليه كما لا يخفى على من تتبع كتب الاصحاب حيث ان بعضهم يدعي الاجماع بمجرد وجدانه بجمع الى مسئلة غايته اذا لم يطلع لها مخالف بل ربما يدعي مع وجود المخالف المعلوم النسب بل مع كثرتهم كما هو دأب بعض المنقولين واما الضعيف المنجبر بالشهرة بالعمل للاصحاب فلعله اقوى من الصحيح المشهوري ايضا بل ربما بل هي من جانبه على الصحيح الاعلائي ايضا وكذلك الكلام بين افراد المشكوك الاعتبار وربما ان بعض افراد المشكوك الاعتبار داخل في الموهوم الاعتبار كالشهرة وبعضهم بين ان الشهرة من افراد المظنون الاعتبار اذا كان موافقا لرواية ضعيفة دون الشهرة المجردة لان المشهور ذهبوا الى حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وليس كل واحد منهما حجة حين الانفراد معقول الاجتماع ايضا كذلك ثم اجاب عن ونقل هذا الاشكال عن بعضهم في رد الخبر المنجبر ثم اجاب عن ذلك بان الحجة في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية وانما ذكرت حجية نسبت اليها الحجية مسامحة تعويلا على الوضوح الخارجي المستفاد كما قدمناه والمقصود من ذكر الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقا ووسيلة الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم دخولها فيها كما عرفت والا فليس الرواية هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة وقوله كما عرفت اشارة الى قوله قبل ما نقلنا عنه وهو هذا وبالجملة فلما ذكرنا من اول الرسالة الى هنا من وجه شتى حجية الشهرة مطلقا كان منها نحو رواية ضعيف ام لا الفتح دليلها ام لا لكن خرج منها الشهرة التي انضم دليلها ولا وجدنا معها رواية وغيرها من الاصول مطلقا باشتهار عدم حجيتها مثلا كما ذكره الخالي العلامة وبقي ما عداها من نحو الشهرة التي معها رواية ضعيفة مثلا باقية بحالها في حجيتها لعدم مانع عنها اصلا لا اختصاص الشهرة المانعة عن حجية الشهرة بغير مثل هذه الشهرة مما لم ينضم اليه نحو رواية ضعيفة ولا مانع اخر يتصور عندنا عدا الادلة الدالة على عدم حجية الظن مطلقا لكن ما قدمناه من الادلة القاطعة على حجية الظنون الاجتهادية من الاحكام الشرعية وما يتعلق بها من نحو الشهرة وغيرها يخصصها لانها خاصة والخاص مقدم على العام قطعا ومن هنا يتسهل الخروج عما يورد علينا والقول بحجيتها بدعوى انجبارها بالشهرة من ان كلا منهما بانفراده لا استناد الى الاخبار الضعيفة ليس بحجة شرعية فكيف باجتماعهما يحصل حجة شرعية اقوى من الحجج الشرعية من نحو الصحاح المستفيضة التي كل منها حجة مستقلة فضلا عن ان يكون كلها مجتمعة وبعضها الى بعض منضمة وذلك فان الحجة في الحقيقة الى اخر ما نقلنا عنه انتهى ثم قال بعد تلك العبارة فان قلت ان هذا التوجيه لا يظهر من كلمات الاصحاب القائلين بحجية الرواية المنجبرة بالشهرة بل ظاهرهم ان الرواية هي الحجة فيكون توجيها بما لا يرضى قلت اولا انه لم يظهر من الاصحاب غير هم في حجية مثل هذه الرواية نفيا ولا اثباتا الا ما ذكرنا

ولا بيا سيذكر

ولا بيا سبق كرمن الوجه اصلا فلا يمكن حمل تلك الرجوه عن الحجية ذلك كما يمكن ما ذكرناه لا توجيه اصلا ولم نقل بترجيح ما ذكرناه ولا اعتراض مشترك الورود جدا فما هو الجواب من جانبكم فهو الجواب من جانبنا فان قلت اشتهار اطلاق عدم حجية الشهرة بينهم يكشف عن عدم كون هذا التوجيه قلت منع الاطلاق اذ لم يظهر منهم الا عدم حجية الشهرة الخالية عن الدليل لا مطلقا فان قلت نسبتهم الحجية الى الرواية كاشفة عما ذكرنا دعوى هذا العذر قلت لا انه يمكن ان يجعل هذا قرينة على ذلك كما يمكن توجيه الاعتراض المتقدم لو لا كون ما ذكرنا قرينة على خلافه وبالجملة عند الاصحاب غير واضح فلا يتوجه لكنه دعوى كون ما ذكرنا توجيها لا يرضى وثانيا ان هذا التوجيه اذكره تصحيحا لطريقتهم بل تحصيلا للعذر يفضي في العمل بالاخبار المنجبرة بالشهرة بيني وبين الله تعالى وتحقيقا لما من الاعتراض المتقدم سابقا وعلى تقدير وتهاية متانته لو لا ما ذكرنا لعدم تخصيص عموم نعيد ذلك عدا الاعتراض بعدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة وهو لا يستلزم اختلال اكثر الاحكام الشرعية كما يعني وهذه هي الثمرة العظمى في القول بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبرها واما ما يرى في الذب عن الاعتراض المتقدم من ان عدم حجية الرواية انما هو حيث لم يحصل التثبت والتبين الكاشف عن صدقها وصحتها واما معه فلا يحدث بلا لان الله سبحانه اذا امر بطرح الرواية الضعيفة بل امرنا بالتثبت واظهار الصدق فان ظهر عملنا بها ولا فلا حاجت ولا ريب ان الشهرة تحصل التثبت ويظهر بها صدق الخبر ويتعين العمل فمنظور فيه لتوقفه على تعميم التثبت الظني وهو مشكل فان معنا ولغة ليس الا استكشاف حقيقة الخبر وصدقه في نفس الامر ولا يكون ذلك الا بتحصيل العلم به واتفاق الاصل بقاء هذا المعنى الى ان يظهر من اهل العرف خلافه ولم يظهر لعدم ثبوت اثرهم عنه خلافه بحيث يشمل التثبت الظني الحاصل من نحو الشهرة بل الظاهر منهم خلافه ولغة اللغة فان المتبادر من لفظ التبين عندهم ليس الا هو معناه حقيقة في اللغة الى اخر ما ذكره وفيه ان هذا ايضا لا يدفع الاشكال لان الشهرة اذا لم تكن حجة عند انفرادها لم يكن حجة عند انضمامها مع ما ليس بحجة واثبات حجية مطلق الشهرة يلزم حجيتها منفردا ايضا فاذا اشتهر بين الاصحاب عدم حجيتها منفردا فهو كاشف عن عدم حجيتها مطلقا بنفسه وعند الانضمام ايضا ليس الا الشهرة المنضمة الى ما ليس بحجة لان الضعيفة ليس الا كانضمامها مع القياس مثلا وثانيا بالحل وهو منع الاشتهار بعدم حجية الشهرة المنفردة لان من بين عدم حجية الشهرة اطلق الكلام فيها في اختصاص قوله بالشهرة المنفردة خلاف الظاهر وكذلك حمل قولهم بحجية الرواية المنجبرة بالشهرة على حجية الشهرة ايضا خلاف الظاهر ولا حاجة اليها اصلا ولو سلمنا الثاني فهو دليل على عدم اشتهار عدم حجية الشهرة لما عرفت من عدم الفرق بين انفرادها وانضمامها مع ما ليس بحجة

ليشمل التثبت الظني

197

ولو سلمنا الاول فهو دليل على اكتفائهم بالشيوع الظني لان مرادهم لا دعاء الشهرة بعدم حجية الشهرة
واشتهار القول بحجية الاخبار من حيث الخصوصية واستدلالهم بالاية فان قلت فيمكن ان يكون حجية
الاشتهار بعدم حجية الشهرة من غير القائلين بحجية الخبر بالخصوص قلت هذا فاسد من وجهين
احدهما ان الشهرة ليست من الظنون الخاصة حتى يكون القائلين بعدم حجيتها غير القائلين
بحجية الظنون الخاصة وثانيهما لا معنى لذهاب الاكثر الى حجية الظنون الخاصة مع ذهاب الاكثر
الى عدم حجية الشهرة فان قلت غنعو ذهاب الاكثر الى حجية الظنون الخاص فلا منافاة قلت ينعدم
من ذلك ذهاب الاكثر الى حجية مطلق الظن وهذا ايضا مناف لذهاب الاكثر الى عدم حجية
الشهرة الا ان يدعى عدم افادة الظن من الشهرة او قيام دليل خاص على عدم حجية الظن
المستفاد منها كالظن الحاصل من القياس والاول مكابرة مع انه مسلم عندك ايضا والثاني
ادعاء بلا حجة الا دعوى الشهرة بعدم حجية الشهرة وهذا مع انه مصادرة ومستلزم للدور
لا يجامع مع القول بعدم حجية الشهرة مع حجيتها في ليست من الادلة الخاصة الوارد في الشريعة
وثالثها ان عدم حجية الرواية الضعيفة لا يلزم عدم حجيتها مطلقا لان المعتبر في الحجية هو افادة الظن
وحيث لا يحصل الظن عند عدم انضمام الشهرة ليست بحجة واما مع انضمامها بها ايضا وان لم تكن
الشهرة ايضا حجة يحصل من الرواية الظن او منهما معا فيحصل الحجة اولم المعتبر للظن
فيصير حجة فلا اعتراض في توضيح ذلك ان الحجة بعد انسداد باب العلم هو الظن بالحكم الواقعي
من سبب كان حيث لم يقم دليل شرعي بخصوصه على عدم اعتباره كالقياس مثلا فلما كانت الرواية
الضعيفة محتملة الصدق والكذب بل لا يبعد ادعاء رجحان كذبها فلم يكشف عن الحكم الواقعي
لا علما ولا ظنا فلم تكن حجة ولما انضمام اليها الشهرة اعم من ان تكون هذه ايضا كاشفة
عن الحكم الواقعي ام لا لا شك في حصول الظن من الرواية بمطابقتها للحكم الواقعي فصارت
لذلك حجة ورابعها ان الشهرة تفيد الظن مطلقا ولو سلمنا الاشتهار بعدم حجية الشهرة لان هذا
الشهرة من القائلين بعدم حجية مطلق الظن وبعد اقامة البرهان بحجيته لا حجية بتلك الشهرة
ويصير مطلق الشهرة حجة لافادتها الظن فلا منافاة بين الاشتهار المذكور وحجية الشهرة لاطلاق
المورد واقامة البرهان على فساد ما ذهبوا اليه من عدم حجية مطلق الظن مع ما يرد على
هذا القول من ان هذه الشهرة في المسئلة الاصولية وانما قلنا بحجية الشهرة في المسئلة الفرعية
والظن حجة في الثاني دون الاول وغير ذلك من الوجوه التي اسلفناه في باب الاجماع فراجعها
فظهر بما ذكرنا دفع الاعتراض وما في كلام المجيب وفساد القول بعدم حجية الشهرة المجردة
وان الرواية الضعيفة حجة وان كان المراد من الشيء في الاية الشيء الظني بل كون الاكثر ايضا

198

على حجية مطلق الظن على هذا التقدير كما عرفت ولكن الانصاف ذهاب الاكثر الى حجية الخبر
بالخصوص فظنون منهم القول بعدم حجية الشهرة ولذلك يقيس من افراد المشكوك الحجية وانما
كونها من افراد الموهوم الحجية فغير معلوم لانا لو سلمنا ذهاب الاكثر الى عدم حجية الشهرة تعارضت بذلك
مرهونا لكن لانه الشهرة بحجية الاسناد وشمول اطلاق كلامهم لهذه الحالة بل كلام مبني على حجية الظنون
الخاصة ولو سلمنا شمالتهم منقول لعدم حجيتها ايضا فالنزاع موضوعي ونقل الغير موضوع لا يشمله اطلاق
كلامهم غاية امرانها من افراد مشكوك الاعتبار وبعد ما عرفت من لزوم التعدي الى نوع المشكوك
الاعتبار فلا يتعدى الى بعضها دون بعض بحسب انها قوة وضعفا لو ثبت اختلافها قوة
وضعفا والتحقيق ان المدار على الكفاية وعدمها وجود العلم الاجمالي بخصوصه والقول بلزوم التعدي
وحيث لم يحصل لم نعلم به ولكن عكس التساوي بينها للدليل الترديدي العقلي ان التبعيض بين
افراد الاسباب المشكوك الاعتبار اما بالنسبة عند الشارع والمكلف وهو مفقود وكذلك عند
المكلف كما هو المفروض واما عند الشارع وقد عرفت فساده سابقا من لزوم الايجاب الكلي او
بالجهل واما التبعيض لا بشرط على سبيل التخيير ولم ناس من وجوه الاول الاجماع الطائفة قديما وحديثا
على نفي ذلك حتى من القائلين بالانفتاح القائلين الثاني ان التخيير اما على الجنس او على العقد
ابتداء او بعد الخلطتها على جميع ابواب الفقه والعمل بها ثم التقريب والتخيير بالعمل بالبعض وطرح
الباقي والكل فاسد لما سبق بيانه سابقا من لزوم الحرج وتعطيل الاحكام فان قلت الحرج يلزم
اذا لم يكن اصل المستفيض من الظنون الاعتبار وسكوكه كافيا والا فلا حاجة الى التخيير بل يحكم
باصلها ويطرح الاخر قلت هذا يتم لو علم كفاية اصلها في ابواب الفقه بحيث لا يرتفع ولا ينقص
وهو غير معلوم وخلاف المفروض لعدم كفاية اصلها كما عرفت مع انه لو تم ذلك فلا يضرنا لانه
الاكتفاء منحصر في صورة الاكتفاء وهو خارج عن الغرض كما عرفت الثالث بنا والعقلاء على عدم التفرقة
بين اسباب الظن بعد علمهم بالحجية المرابع ان كشف ذلك من الحكيم قبيح بالرجحان لانه اجمال يؤدي
للاضطرار اليه فتم فان قلت لا نم عدم التعيين من الطريقين بل المعين ما هو قدرا متيقنا بين هذه
الظنون لان العقل حاكم بتعيينه عند الشارع متعين عند المكلف بعد حكم العقل بذلك فاذا عمل
بما هو كذلك فلا شك في حصول البراءة به عند العقل واما غيره فمن مشكوك الاعتبار في الواقع
باعتبار الحكم الظاهري لانه لم يكن اصل اعتبار مثل الصحيح الاعلائي مثلا في حال العمل به فلذا
يورث الظن باعتباره وكان متيقنا في العمل به قلت ان كان مرادك من كون بعض
الظنون قدرا متيقنا في العمل انه اذا دار الامر بينه وبين غيره فالعمل به اولى من غيره

199

فلا ننكر ذلك ولكن هذا القدر لا يوجب عدم حجية الغير بل هذا امر مرجح لبعض الظنون حيث التعارض
او حين امكان الاكتفاء باحدهما ولكن قد عرفت ان الاكتفاء بالقدر المتيقن بهذا المعنى
غير ممكن للاهر على التكاليف الثابتة بالضرورة من الدين لان ما يمكن ادعاء هذا المعنى فيه
ليس الا الصحيح الاعلائي حيث لم يكن له معارض اقوى منه ولا ريب في غاية قلته والخروج عن
الدين عند الاكتفاء به وان كان مرادك انه قدر متيقن عند الاكتفاء به وعدم جواز العمل بغيره
لان الغير في محل الشك في جواز العمل به فهو فاسد قطعا لما عرفت ان الاكتفاء بما هو في هذه المثابة
مخرج عن الدين المبين وعن شريعة سيد المرسلين من غير تامل بين المسلمين من الاولين الى الاخرين
وتنظيرهم من بعض الاعلام دام ظله على ما حكى عنه انه انكر كون بعض الظنون قدرا متيقنا في العمل
ايضا حيث قال بعد كلام طويل في دفع ذلك ثم ان ملخص الكلام في هذا المقام في اثبات عدم
وجود القدر المتيقن في البين بحيث يكون محتمل الكفاية ولو بعيدا كالصحاح الاعلائية هو ان قدر
المتيقن المحتمل عند الخصم لئن كان المركب من سببين او اسباب من اسباب حصول الظن كالصحيح
الاعلائي المعمول عند الاصحاب المنضم الى الاجماع المنقول وهكذا من المركبات فهو مسلم ولكن
يحتمل الاكتفاء به جليا وان كان غير المركب كالصحيح الاعلائي الذي يقول به كل عامل بالظن فيقدم ان
الدليل على كونه قدرا متيقنا اما الكتاب او السنة فهو مم واما الاجماع فان اريد بها اجماع جميع العلماء
حتى غير القائلين بالظن فهو مم وان اريد بها اجماع القائلين بالظن فهو مسلم لكنه غير كاشف
لان من شرط الاجماع كون المسئلة غير مستحدثة وموجودة في السابق ولو كان ماخوذا
من العمومات لحصل الكشف عن صدور الرضا عن الشارع واما مجرد الكشف عن مطابقة
رضاء الشارع فليس باجماع فان العقل ايضا قد ينكشف به القطع على مطابقة رضاء الشارع وليس
اجماعا وحصل القطع ايضا من الاتفاق على المسئلة المستحدثة فانما هو لكشفه عن دليل الدليل
العقلي الذي يكشف القطع به عن مطابقته رضاء الشارع في تفصيل الاربعة كون المسئلة مستحدثة اذ
لا دليل شرعي على حجية الظن الحاصل من الصحيح الاعلائي بالخصوص من حيث الظن لا خصوصا
ولا عموما فالمسئلة مستحدثة وليس الاجماع على فرض كشفه شرعيا فلو حصل الكشف من اتفاق
القائلين بالظن او من اتفاق غيرهم معهم ايضا لكان من جهة الكشف عن الدليل العقلي الكاشف عن
مطابقته رضاء الشارع لما عرفت من فقدان الدليل الشرعي عموما وخصوصا منقول في انه ذلك الدليل
العقلي الحاكم بكون ذلك حجة وقدرا متيقنا ما ايدل على ان هذا الظن اقوى من الظن الحاصل من عمل
الاصحاب المشكوك الاعتبار وما يدل على انه لكونه مظنون الاعتبار يصير قدرا متيقنا فان كان
الاول فان كان المراد انه اقوى شخصا من الظن الحاصل من عمل الاصحاب شخصا ففيه ان النسبة بين الظنين

200

الحاصلين منهما حيث يطلق به العقل عموم من وجه لقوة كل منهما على الاخر مرة وتساويهما اخرى
فليس ما يحصل منه شخصا اقوى مطلقا وان كان المراد انه اقوى نوعا بانه اقوى بالذات بالنسبة الى الظن
الحاصل من عمل الاصحاب وانما ضعف احيانا لمعارض خارجي فلقوة نوعه يكون قدرا متيقنا
لا حجية عمل الاصحاب عند ذلك ففيه اولا ان الظن الحاصل من عمل الاصحاب اقوى وثانيا سلمنا ذلك
ولكن لعل المعيار عند الشارع في الواقع الظن القوي شخصا فيحتمل به في اي مكان وجد اعم من ان
يكون حاصلا من الصحيح الاعلائي او من عمل الاصحاب سلمنا ذلك ايضا لكن لعل المعتبر عند الشارع مخصوص
بسبب خاص من اسباب الظن في اي مرتبة كان ظنه اعم من ان يكون اقوى من غيره او اضعف اقوى منه
وذلك كما يحتمل ان يكون هو الصحيح الاعلائي مثلا وان كان ظنه اضعف من الظن الحاصل من الشهرة
فلذلك يحتمل ان يكون هو عمل الاصحاب مثلا وان كان ظنه اضعف من الظن الحاصل من الصحيح الاعلائي ايضا
فلا يمكن الحكم بكون الصحيح الاعلائي قدرا متيقنا لقوة ظنه نوعا بحيث يقطع بتعيينه وعدم احتمال تعيين
غيره للعمل عند الانسداد سواء كان ظنه شخصا ام نوعيا وان كان الثاني ففيه اولا ان كونه ظني الاعتبار
دون عمل الاصحاب مثلا لا يصير سببا لكونه قدرا متيقنا في الواقع ولا في الظاهر وثانيا ان كون مظنون
الاعتبار معارض بكون عمل الاصحاب اقوى ظنا نوعا فلا يصير شيء منهما قدرا متيقنا فانتفى القول بكون
الصحيح الاعلائي قدرا متيقنا انتهى ملخصا وفيه ما لا يخفى لان كون الصحيح الاعلائي في الجملة قدرا متيقنا
في العمل ليس محلا للانكار وذلك لان الاخباريين نقلا عن سلف عملوا باخبار الصحاح الاعلائية التي لم يكن
لها معارض وانكار السيد لجواز العمل باخبار الاحاد كان من جهة دعوى كون اغلب الاخبار
اما متواترات او محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع ودعوى كون اغلب الاخبار كذلك واختلاف اهل التصنيف
ولا شك انها داخلة في اخبارنا الموجودة الان اما كلا او غالبا او بعضا منها فان قلنا ان ذلك
البعض غير الصحاح الاعلائية مع كثرة الاختلاف في حجية كل واحد من انواع ذلك الغير وقلة الاختلاف
بل عدم الاختلاف في هذه الصحاح يبعد القول بكون ذلك هو في ذلك الغير دون الصحاح الاعلائية
مع ذهاب الاكثر الى العمل الى هذا النوع من الظن بل كلهم على الظن لا يمكن القول بعدم كونه قدرا متيقنا
عند العمل واحتمال تعيين غيره احتمال عقلي لا يضرنا لان الغرض الرجحان عند العمل لا حجيتها بخصوصها
وان لم يكن كما هو في العمل ولا الغرض الرجحان والحجية الحاصلة في الواقع حتى يعارضه ذلك الاحتمال
بل نقول ان المظنون تقديم هذا النوع من الظن على غيره من الظنون لاتفاق عمل الاصحاب عليه
كلا او غالبا وهذا لا ينافي ما ذكرنا سابقا من انكار حصول الظن بذهاب الاصحاب الى حجية الاخبار بخصوصها
لانا انكرنا الظن بحجية الاخبار من حيث كونه ظنا خاصا وحجة دون غيره وهنا ندعي ان عمل الاصحاب
يوجب حصول الظن بحجيته اما بالخصوص واما بالعموم ولا نرى وجها غيره كما كان عمل البعض لحصول العلم بها

نعم اختلاف المجتهد لا يحصل الظن بحجيتها بخصوصها ثم الظن الحاصل بان العمل بها يطابق الواقع اكثر
من الظن الحاصل من الشهرة ونحوها وهذا لا يوجب الاقتصار عليها وعدم الرجوع الى غيرها لان قيام
الدليل على حجية الكل ورجحان بعض الافراد على بعض لا يوجب سقوط الاخر عن الحجية كما لا يخفى نعم هذا
ينفعنا في مقامين احدهما عند التعارض مع غيره من افراد الادلة الحجية اذا كان الظن الشخصي
الحاصل منهما متساويا واما اذا كان الظن الشخصي حاصلا من الغير فيرجع تعارض الظن الشخصي والنوعي
وسيجيء في مقام بيانه وثانيهما في الكفاية والعدم فاذا اكتفينا بها في ابواب الفقه بحيث لا يحتاج
اليها سائر الظنون فيرجح ذلك على غيره من الظنون لانه قدر متيقن في العمل بحسب الحكم الظاهر وانكار كونه
قدرا متيقنا بحسب الظاهر كما ظهر من العبارة التي نقلناه انفا عن الفاضل الموصل مع ان الظاهر منه
عدم الانكار مطلقا حيث يبقى كلما نقلنا عنه ولو سلمنا كونه قدرا متيقنا ايضا لم ينفع الخصم لعدم كونه
كافيا في الفقه وان قال به بعض فلا بد من التعدي الى غيره بشكوك الاعتبار ولا قدر متيقن بينها
انتهى والحق وجود القدر المتيقن وكذا بين الظنون ولكن لا قدر له بعد ابه بحيث يمكن الاكتفاء
فالتعدي لا مفر منه ولكن لما عرفت من التفاوت بين افراد الظن من الظنون الاعتبار ومشكوكه
وتفاوت المراتب بين كل من النوعين فلا بد من التعدي من الاقوى الى الاضعف حتى يحصل ما به
يجوز الاكتفاء بها ولا يلزم منه الخروج عن الدين اذا راجع الى الاصل ولا العسر اذا احتاط فيه
ومقتضى ذلك انه اذا بقي بعض الموارد القليلة لا يمكن العمل فيها اما بالعمل ببعض الظنون المشكوكة
التي في ادنى مراتبه واما الاحتياط بحيث لا يوجب العسر او الرجوع الى البراءة فيلزم عليه
الاحتياط وهذا مشكل ويمكن دفع هذا الاشكال باحد الوجوه الثلثة احدها اذا علمنا في موارد
اخر بسبب اضعف منه من جهة لزوم المحذور فينبغي العمل بذلك السبب بالاولوية ولا يلزم ترجيح
المرجوح وان كان مساويا فيلزم الترجيح بلا مرجح فتم وثانيها اما ان نعمل بما هو اضعف منه او مساوله
بان يكون هذا السبب اضعف الاسباب ولكن كان الموارد كثيرة بحيث لو تركنا العمل به يلزم المحذور
فلا بد من العمل بحيث يندفع به المحذور حتى لو بقي الموارد التي لو عملنا بالبراءة او الاحتياط لا يلزم المحذور
فنقول بلزوم العمل به في باقي الموارد بالاجماع المركب لعدم القول بجواز العمل بالشهرة او الاولوية الظنية في
بعض الموارد دون بعض فنعمل به مطلقا حتى في هذه الموارد التي لا يلزم بترك العمل به اصلا المحذور
من الخروج عن الدين او العسر وثالثها ان يكون الموارد كثيرة بحيث حصل لنا منها العلم الاجمالي بوجود
التكليف فيها ومراقبة بعضها للاحكام الواقعية فيجب العمل به حتى يرتفع العلم الاجمالي في البين ويتم
بالنسبة الى الباقي بالاجماع المركب نعم لو كان سببا اضعف من كل سبب ولم يكن العلم الاجمالي بوجود
التكليف بين جميع موارده فلا دليل على وجوب العمل فيترك العمل به وهذا محل الفرق بينهما بين

[illegible]

اذا عرفت ذلك

301

اذا عرفت ذلك فنقول ان الامر لا يدور بين السلب الكلي والايجاب الكلي اما السلب الكلي فلان ما
لا معنى للكلام فيه فيقتضي الايجاب الكلي وهو المطلوب فلا بد من العمل بكل ما هو من الاسباب المرجحة
للظن بالحكم الشرعي الا البعض ما ليس اليه الحاجة لا اشرنا اليه نفي الكلام في بعض اسباب الظن الذي
كان في محل الشك في الاعتبار وربما يحصل لنا في اقسام موهوم الاعتبار فلا بد من تشخيص
ما هو داخل في مشكوك الاعتبار حتى يحصل لنا الاقسام المعتبرة وما هو من اقسام الموهوم الاعتبار
بل ما قطع عدم اعتباره اما من جهة النص على منعه او من جهة اعراض الاصحاب عنه منها الاولوية
الظنية الغير المستفادة من اللفظ بان ينساق في الكلام الى بيان الزيادة والاولوية كما سبق لمرفقه
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وقوله
ولا تقل لهما اف فانها من الاولوية الظنية الغير المستفادة من اللفظ ههنا لانهم قالوا باثبات
الزنا بثبات الفعل بحكم الله للاولوية بالنسبة الى ... في العدة المحرمة ابدا بالاتفاق او الرواية الدالة
تلك الاولوية الظن التي كانت بحسب النفس لا من اقسام القياس محتراما منه اشكال وربما يستدل
على عدم حجيتها برواية ابان على ما روي في ... حيث سال عن الصادق ع عن قطع الاصبع حتى سئل
عن قطع اصبع المراة ثلثا قال ع ثلثون قال قلت قطع اربعا قال ع عشرون قال قلت سبحان الله
يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن في العراق
فنبرأ ممن قاله ونقول ان الذي قاله الشيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المراة
تقابل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني
بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين ولا ريب ان الظاهر من الحديث منع القياس من حيث
هو لا من جهة عدم المانع ... وان القياس في نفسه صحيح ... عدم جوازه بعد ورود النص الصريح
الصحيح على خلافه فالقياس على سبيل الكلام يحق به الدين ولعل توضيح الابان من جهة سبقه الى الاستبعاد
قبل ذلك ولا من جهة عدم فائدته ابان لمعارضته لان كل ذلك بعيد خلاف نظر سياق الرواية
والظاهر تقبيح ع للقياس مطلقا من حيث هو كما يرشد اليه قوله والسنة اذا قيست فان اطلاقه في غاية الظهور في
العموم فاذا علم من الرواية عدم حجية الاولوية القطعية فالظنية منها بالطريق الاولى ... بالقطع العقلي
وحكم العرف بذلك والاجماع المركب ولا شك ان الاحكام تابعة للصفات فالمنع انما هو بعدم ادراك
العقل تلك الصفات في كثير ... عدم حجية ما يحكم به العقل قطعيا كان او ظنيا اولوية كانت او
غير اولوية فمن ذلك يعلم على حجية كل ما يدركه العقل مطلقا وانه يخطئ دائما في ادراكه للمصالح
الكامنة في الواقع واجيب عنه بوجوه الاول ان هذا مخالف للادلة القطعية الدالة على حجية العقل
فيما يستقل به مما لم يرد دليل على خلافه مع انا نرى مطابقته للشرع في جميع الموارد بان كلما استقل

العقل به كقبح الظلم وحسن الاحسان ورد الشرع على طبقه ولم يظهر مخالفة الشرع له الا في مورد الرواية
وهذا الرواية لا يدل على خطائه دائما او غالبا بل يظهر من الرواية خطاء العقل وعدم وصوله الى المصالح
الكامنة في خصوص المقام مع انه لم يخطأ في خصوص عدم قلة دية الاربع عن الثلث من حيث
هو اربع وذلك مما ينضم اليه من امور خارجية والشرع هنا كشف خطاءه من عدم التفات المقدمة
الخارجية وهي ان المراة تقابل الرجل في ثلث الدية واذا بلغت الثلث رجعت الى النصف والشرع
كشف عن ذلك الخطاء فالحكم بان الرواية كاشفة عن مخالفة هذا القياس كلية للواقع لم يظهر من
الرواية مع انه مخالف للوجدان لما عرفت مطابقة ما يستقل به للشرع في جميع الموارد الا هنا
انتهى وهو جيد لان حكم العقل على الخطر بنفسه والاربع من دون ملاحظة ان المراة لا تساوي
الرجل مطلقا ويشهد بذلك انه ابان لم يعرف دية المراة مطلقا فتوقف في التساوي وعدمه مع
الرجل بل يقول اذا عرف ان دية المراة كما ذكر الامام ع لتوقف في دية اصبعها ولم يحكم
كما حكم عند عدم الاطلاع بذلك فتم والحاصل ان المراد من المخالفة دائما او غالبا في الحكم القطعي
العقلي فلانم وان اراد المخالفة احيانا فهذا لا يختص بالقياس بل كل دليل من العقلي
والنقلي قد يخلف وربما يحمل ان ما ذكرنا يلزم حجية مطلق القياس الا ما ورد النص على خلافه وهذا
مخالف للاجماع ويمكن دفعه بان الكلام في القياس الاولوية واما المستنبط العلة فقد صرح بالاجماع
والاخبار المتواترة المصرحة اليها اما بنفسها او بفهم الاصحاب فلا اشكال فيه هذا يمكن معنى
الرواية وهو الحجة وقوله اخذتني بالقياس ان القياس ليس مما يؤخذ به بعد العلم بعدم اعتباره
وورود النص على خلافه وقد سمعت مني الحكم على خلافه ومع ذلك تعارضني بالقياس فانه
ليس بهذه المثال بان يستدل به بعد قولي على خلافه ونحو ذلك من قوله اخذتني بالقياس
ليس ببعيد هذا او صل الثاني ان الحديث مما يذكر فيه معنى ينافي فيه ايضا بان المناسب في الجواب
عن هذا المعارضة لا نفي الاعتبار الدائمي فلا ابد من طرح الرواية من تلك ان قلنا بقبول حكمها في دية المراة
او طرحها مطلقا ونقلنا بوجود مدرك اخر لحكم الدية لان التوجيه خلاف طريقة العرف وكيف اما الابد
من المصير الى ذلك التوجيه او طرح الرواية مطلقا لان العقل هنا قاطع وهو حجة بالاجماع باتفاق الاصوليين
والا لزم طرح قطعيات العقل مع ان الظاهر ثبوت الاجماع على حجية الاولوية القطعية بالخصوص لان الاصحاب
انما يستدلون بها في كتبهم الفقهية بل ربما يجرون على طريقتهم على الاخذ بالاولوية الظنية ايضا فكيف
الثاني انا سلمنا عدم الظهور فيما ذكرنا لكن نسبته ظاهرة في غير هذا الاحتمال ايضا فتجمل الرواية بالنسبة
الى الاولوية الظنية لاحتمال الذي ذكرنا وهو نفي القياس بعد ورود النص فيبقى الباقي قطعيا كان
او ظنيا تحت الاصل من غير دليل على المنع الثالث سلمنا الظهور في غير ما ذكرنا ولكنها مقرونة الى صورة

الانفتاح

303

الانفتاح لا كان كل حين صدور الرواية فلما النسبة الينا مجمله في نفي الاولوية الظنية وربما يستدل على
عدم حجيتها بالاخبار الواردة في رد القياس مطلقا او في خصوص الاولوية الظنية كما ورد النهي ع على
ابي حنيفة بالنسبة الى البول والمني وقضاء صوم المراة دون صلوتها واصبح من الاخبار
المطلقة بانصرافها الى صورة الانفتاح لا الانسداد ولو سلمنا انصرافها الى الاولوية الظنية وعلى الاخبار
الخاصة بان كلامنا في الاولوية الجلية التي بنا العقلاء على اعتبارها كما في قضية الترجيح في حالة
الرؤية لا الاولوية الخفية كما في الرواية التي كان بناء العقلاء على عدم اعتبارها مع انها ايضا
مقصورة الى حالة الانفتاح وايضا القياس في اصطلاح الشارع ليس له معنى خاص لان الاصطلاح من
المتشرعة وحمله على اللغوي ايضا لا يستقيم في بعض الموارد لان القياس في اللغة بمعنى التقدير
والمساوات وقد وقع في كلام الشارع اطلاق القياس على ما ليس له دخل في القياس فحينئذ
صار اطلاقه محلا بكلامه غير معلوم المراد فصار مجملا لا يمكن الاستدلال به على بطلان مطلق القياس
والقدر المتيقن هو القياس المستنبط العلة دون غيره فتم فان قلت الاصل عدم حجيتها
قلنا انه لا يفيد الظن بعدم حجيتها فلا يخرج الاولوية عن سلسلة المشكوك الاعتبار فان قلت
الشهرة على عدم حجيتها قلنا انها ايضا لا تفيد الظن غايته ذلك انصرافها الى الخفية واما الجلية فعلى
اعتبارها بناء العقلاء وما ذكر يظهر انها كالشهرة في كونها مشكوكة الاعتبار ولا دليل على عدم
حجيتها وما يدل على حجية الشهرة من الادلة المعممة من عدم الكفاية او ترجيح المرجوح او الترجيح
بلا مرجح او الاجماع المركب او قاعدة الاشتغال دل على حجيتها ايضا من غير فرق بل يمكن ادعاء
عليه دورانها في الحسن بما في كلمات الاصحاب بالنسبة الى الشهرة فلو لم يكن اظهر اعتبارا
في كلمات الاصحاب من الشهرة المجردة فلا ينقص عنها ومنها الظن النوعي ونسبت حجيته الى
قائل غير معروف ويظهر من بعض الافاضل الميل اليه في الجملة والحق عدم حجيته والدليل على ذلك
بناء العقلاء على عدم اعتباره وظاهر الاصحاب على الاعراض عنه والاصل والاجماع وبناء العقلاء
على عدم اعتباره لما يظهر من طريقة العرف بعدم العمل بالنوم غايته اعتمادهم التفاؤل به ورجاء
مطابقته للواقع اذا كان فيه نوع خير ونفع واما اذا كان مشعرا بالشر فيعرضون عنه غاية الاعراض
ويقولون انه من الشيطان او من الاحلام فانهم يتوهم ان ما يتخيل ويترائي فما هو من جهة الظن به
ليس كما توهم بل من جهة تميل نفوسهم لاشتماله على الخير صار سببا للانتظار لوقوعه فيزعم انه
مظنون ويرشد الى انه اذا قال المولى لعبده كلما ظننت امري فات به فاذا راى في المنام انه
امره بشيء فيظن به لا يعمل به ولو عمل به لا يقبل المولى لو ذمه العقلاء ويستقبحونه في ذلك
وربما يستدل ... على حجيته منها قوله ع ان الشيطان لا يتمثل بنا الخ ومنها قولهم لاصحابه اذا

اصبح هل من مبشرات يعني به الرؤيا وسنذكر ما رواه الكليني في الحسن كالصحيح لابراهيم بن هاشم عن هشام
ابن سالم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول رأى المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزء
من اجزاء النبوة ومنها ما روي انه رأى اصل رسول الله ص في المنام في مرض ان مولانا الرضا ع فقال هو
رسول الله ص من رآه فقد رآه والجواب عنها اما اولا فلان مخالفة للاجماع على عدم حجية النوم في احكام
الشرع بل العرفية ايضا كما عرفت وانها اخبار آحاد لا يثبت بها المسئلة الاصولية التي لا بد فيها من القطع
واليقين ربما ينكر وجود الظن بها عن الصدور واما تفصيلا فعن الاول بما اجيب عنه اولا بان ذلك
فرع العلم بكون المثال معصوما لاحتمال تمثل الشيطان بمثال غيرهم واعلامه بانه معصوم فتدبر
وثانيا انا سلمنا ذلك لكن نقول سلمنا ان النوم اذا كان في حق المعصوم ع ليس بتشبث ولكنه
لا يلزم ان يكون رجاليا وان المثال كان معصوما لا يعلم من الخيالات ولا واقعا لنا انه ذلك صحيح ان
امكن الواسطة معقولة فتدبر وثالثا ان الرواية ضعيفة وحصول الظن منها فرع الظن بالصدور وهو
غير حاصل وعن الثاني بما ذكرنا ان البشارة انما هو بمجرد التفاؤل لا يدل عليه سياق الرواية
لانها المعروف نعم ذلك يدل على صدق اصلها وهو لا يفيد دليلا مع ان بناء العقلاء على البشارة
من دون اعتماد عليه ولو احيانا في مقام الاحتياط واما عن الثالث فان الرواية دلت على كون
النوم جزء من سبعين جزء من اجزاء النبوة لا الكل والحجة انما هو في الكل لا الجزء غاية ذلك دلالتها
على صدقه احيانا او صدق شيء منه بانه ليس مما لا اصل له اصلا مع انا نرى مخالفة كثير بالوجدان
وعن الرابع اجيب بان الرواية مخالفة للحس فانا نرى ونعلم ان الرؤيا تختلف باختلاف الاعتقادات
فربما يرى شخص من العامة اصلا من الخلفاء رجلا حسنا صاحب منصب الخلافة ويرى عليا ع في زيه
معتقدها بل ربما يرى المعصوم ع في حالة منكرة فلا يمكن الحكم بكونه معصوما ع الا ان يخص ذلك
بالامامية لكنه لا نرى وايضا يرى الشخص المعصوم ثم يظهر انه كان رجلا صالحا وقضية رؤيا
المقيل [illegible] مشهورة وايضا الظاهر ان هذه الرواية ما لا دلالة مختصان بالنبي ص
فلا بد لان على حجيته مطلق نوم المعصوم ع فتدبر انتهى ولا يخفى بعض هذه الاجوبة فيه ضعف
وان امكن حمل الاخبار بل لك من المجملات ولكن الاجوبة الاجمالية اقوى وامتن كما لا يخفى
فلا ريب فيما اشرنا سابقا من اختلاف هذه الاسباب في المراتب اعم من ان يكون مظنون
الاعتبار بان يظن بانه جعله دليلا على الاحكام ومعتبر عند الشارع اعم من ان يكون الظن بذلك
مطلقا او في حال الانسداد خاصة لانه على التقديرين يثبت به المطلب ويرشدنا الى ذلك اعتباره
عند الاصحاب بان يكون جرى على تعبيره على الاخذ به واستناد استنباط الاحكام عليه في
ابواب الفقه فاوليا ينقسم الى المظنون والمشكوك والموهوم بحسب الاعتبار [illegible]

الرابع

لنو خارج عن محل الكلام في المقام لان المراد منه ما كان عدم اعتباره مظنونا بان يكون معلوما
عند انظار الاصحاب لا الدال على عدم اعتباره عند الشارع كالظن القوي والحاصل من الجفر والرمل
ونحوهما فان ذلك يكشف عن عدم الحاجة اليها ايضا في التمسك بها في ابواب الفقه مع ان العقل
حاكم بقبح التمسك بذلك وبناء العقلاء على عدم اعتبارها انما هو وذلك ايضا كاشف عن اجماع
الاصحاب على سقوطه عن درجة الاعتبار بل ربما كان من ضروريات الدين والمذهب حيث
لم يظهر من الاصحاب او المسلمين التمسك به بل ربما يظهر عدم [illegible] ان هذا اعز من القياس فانه
ادنى مرتبة مما ذكرناه لانه مقطوع عدم اعتباره بالاجماع وضرورة المذهب فقاعدة المنع لا تشمل
الاسباب الموهومة الاعتبار ولا الاكتفاء ببعضها من المظنون والمشكوك ولو فرض كما مر او موارد
علم اجمالا بوجود التكليف فيه او كان الشك في المكلف فلا يثبت الاشتغال بمجرد ذلك و
يلزم من حل خفاء صرفه عن الدين ولا العسر والحرج اذا حكم في هذه الموارد بالاحتياط
او البراءة ولا الزم خروج اكثر الاصحاب بل جميعهم عن الدين وارتكابهم العسر عند ترك هذه
الاسباب لان المفروض اعراضهم عنها وثبوت العلم الاجمالي في جميع الموارد لا يوجب العلم به
بثبوت الاشتغال به ح بل العلم الاجمالي بمخالفة الواقع عند التمسك بها ازيد من العلم
بترك التكليف المعلوم اجمالا فالمعارض ح اقوى ولا اقل من التساوي فلا دليل ح على
رجحان العمل به فان قلت النقل بكل سبب من اسباب الظن يحتمل فيه المخالفة ايضا في العلم الاجمالي
حاصل بمخالفة بعض منها فلك اولا ان هذا موقوف على القول بجواز العلم بالمخالفة الجملية بعد
حصول الظن في كل واحد من الموارد الخاصة فتدبر وثانيا ان القوة نوعا مانع عن حصول العلم الاجمالي
بالمخالفة بخلاف ما نحن فيه فان وهم الاعتبار يوجب قوة في الاحتمال في الموارد الجزئية فيحصل العلم بعد
ضم جميع الموارد فتدبر وثالثا ان الدليل الزمنا العمل بها في الاسباب وهو لزوم الخروج عن الدين
او العسر والحرج ولا دليل هنا فالفرق ح فيمنع الاشتغال بالتكليف والعمل بهذا السبب الموهوم
وان كان العلم الاجمالي حاصلا باعتبار بعض كل الاسباب الموهوم الاعتبار وعمم جميع مواردها الجزئية
مع انه قليل في نفسه لا يعتنى عرفا والعسر في تركه ح عظيم جاز لكن انه لا حاجة الى التعدي الى الاسباب
الموهوم الاعتبار نوعا واما المظنون الاعتبار وقد بسطنا الكلام فيه بلزوم التعدي الى
جميع افرادها ولكن لا شك في تفاوت المراتب بينها كما اشرنا اليه بيان ذلك ان الصحاح الاعلى
اقوى اعتبارا من باقي الاسباب لان الظاهر اتفاق الجميع على العمل بها عند عدم المعارض
المساوي او الاقوى ومخالفة السبيل ايضا فقد عرفت التأويل فيها وان الظاهر انه يقول
بحجيتها من حيث العمل فيفيد ظهور اتفاق علمائنا عليها يحصل الظن القوي على اعتبارها في الواقع

وليس هذا الظاهر من الاتفاق في العمل في الصحيح المشهوري والخبر الضعيف المنجبر والاجماع المنقول
وهي راجحة على الكل والشهرة تظهر عند التعارض بينها وبين تلك الاسباب فيرجح على الباقي
لقوة اعتبارها واما ثمرة التعدي وعدمه فهي مفقودة في هذا النوع من الاسباب لان التعدي
الى جميعها لازم قطعا ولا يجوز ترك واحد منها والا لزم المحذور من المذكورين مرارا واما
الصحيح المشهوري فالترجيح بينه وبين الضعيف المنجبر بالشهرة مشكل ولا يبعد ترجيح الاول لان
كلاهما ربما كان معمولا به عند الاصحاب غير معرض عنه فالعمل في كل منهما حاصل مع قوة في الثاني في
الاول فيترجح على الثاني الا ان يقال يكون عمل الاصحاب في الثاني اكثر لان المفروض شهرة العمل به
ولا يلزم الشهرة في الاول والتحقيق ان الاختلاف يحصل باختلاف الموارد وخصوصيات الاشخاص
الا ان الاختلاف في الاعتبار في الاول اقل وان ادعى الاجماع على الثاني وكيف كان لعل ملاحظة
الموارد وقلة مورد الشهرة الامر سهل فتدبر واما الخبر الضعيف المنجبر مع الاجماع المنقول
فلا شك انه ارجح لان الاول اكثر اعتبارا عند الاصحاب الا ان يكون الاجماع المنقول مطابقا
لخبر صحيح او ضعيف فيقع التعارض بين الاجماع المنقول والشهرة المحصلة اما اذا كان مطابقا
للخبر الصحيح فلا يبعد ترجيح الاجماع ح لقوة الصحيح واما اذا كان الصحيح الخبر الضعيف ايضا فلا يبعد
القول بتقديم الخبر الضعيف المنجبر على الاجماع المنقول لان الشهرة المحصلة تدل على ضعف الاجماع
المنقول فعلى هذا يمكن ترجيحه عليه اذا كان صحيحة الخبر الصحيح ايضا ولما كان هذا الفرض
غاية الندرة بل يكاد ان لا يوجد بان يعارض الاجماع المنقول مع الخبر المنجبر بالشهرة مع ان
ملاحظة الموارد يرفع الاشكال فالامر سهل ايضا ولكن بحسب الذات مع قطع النظر عن كونه
الاجماع من الصحيح فالظاهر ان عمل الاصحاب بالخبر الضعيف المنجبر اكثر من الاجماع المنقول
واما خصوصيات الموارد فهو راجع الى تعارض الظن الشخصي من النوعي والكلام فيه سيأتي ان شاء الله
واما المشكوك الاعتبار فقد ظهر مما سبق ايضا ان اللازم التعدي الى نوعه ولا يمكن القول
بالتفاوت بحسب الاعتبار بينها لان التفاوت يلزم منه القول بكون احدهما اقوى اعتبارا
من الآخر فاما ان يدخل الاقوى في المظنون الاعتبار فيخرج عن الفرض واما يدخل الموهوم
الاضعف في الموهوم الاعتبار فيسقط عن الاعتبار فيخرج عن الفرض ايضا فالنزاع من هذه
الجهة نزاع في الصغرى وليس كلامنا على ذلك ح بل الكلام هنا في تفاوت المراتب
بحسب الظن الحاصل من كل واحد من انواع المشكوك الاعتبار بحسب قرب الواقع وبعده
فنقول انه لا شك ان الظن الحاصل من ظهور عدم الخلاف اقوى من الظن الحاصل من عدم ظهور
الخلاف والظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من الشهرة لوجود الخلاف فيها دون عدم ظهور الخلاف

واما الاستقراء

واما الاستقراء فما استفاد من تتبع موارد متعددة من استعمال الالفاظ في معانيها يحصل الظن
بارادة حكم من تلك الالفاظ واما استفاده من تتبع في موارد الاجماعات فلا ريب ان الاول اقوى
لانه مستفاد من اللفظ دون الثاني نعم ربما ينتهي رجوع الثاني ايضا الى الاستفادة من اللفظ لان
الاجماع يكشف عن قول المعصوم ع وفيه ان كل اجماع ليس كذلك بل يجوز ان يكون كاشفا عن رضاه ع
بذلك فلا لفظ حتى يستفاد منه ولكن لا ثمرة في ذلك لانه بعيد حجيته نوعا لا قائل بالفصل واما
[illegible] بالنسبة الى الشهرة فيتبع الموارد ولا يبعد تواتر نوعا وهذا لا يكفي في الترجيح لانا نقول بالتساوي
بحسب الاعتبار فاذا حصل الظن من الشهرة في مورد من الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الاستقراء
في مورد خاص فالعمل به دونها ترجيح المرجوح وكذلك الكلام في جميع هذه الانواع فاذا الزم العمل
باحدها نوعا فلا يجوز التفريق بين افراده ح ربما كان احد افراد الشهرة مثلا اقوى ظنا من
من افراد الاستقراء فالعمل به دونها تحكم فلا بد من العمل بها ايضا دفعا للمحذور نعم هذا التفصيل
يتمشى اذا كان احد انواع المشكوك الاعتبار اضعف ظنا في جميع افراده من النوع الآخر
فيمكن ترك العمل به لا يلزم الخروج عن الدين ولا العسر فلا يتم قاعدة التعميم بالنسبة اليه فيسقط
عن الحجية ويعمل في موارده بالبراءة اذا كان الشك في التكليف وبالاحتياط اذا كان الشك
في المكلف به واذا حصل العلم الاجمالي بوجود التكليف بين افراد ما شك فيه بالتكليف فاما
قليل في كثير لا يعتنى عند العقلاء فلا دليل على الاشتغال ح فيترك مقتضى هذا العلم وان كان
[illegible] يعتنى عندهم فيعمل بالاحتياط بحيث يرتفع هذا العلم ثم يرجع الى البراءة ويرتفع التحكم
انما يتفاوت الظن في المقامات لو كانت متفاوتة ولا من حيث رفع هذا العلم يحكم بالتخيير بينها
فان قلت انه لا يمكن ترك العمل بالشهرة والاخذ بالاستقراء لان في تركهما جميعا يلزم المحذورين
المقتضيين للتعدي الى احدهما كذلك عكس الاخذ بها وترك العمل بالاستقراء قلت نعم اذا كانا
ح لا بد من الاخذ بكل منهما من باب الترجيح بلا مرجح قلت نعم نقول بذلك اذا كان الظن الحاصل
في بعض افراد الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الاستقراء او تساويا [illegible]
واما اذا كان الظن الحاصل من جميع افراد الشهرة مثلا اضعف من الظن الحاصل من جميع افراد
الاستقراء مثلا فلا نحكم بالاخذ به دونها ولكن هذا فرض نادر لا نعلم بعض نوع من انواع المشكوك
الاعتبار بهذه المثابة فالثمرة من هذه الحيثية غير معلومة واما الثمرة عند التعارض ايضا غير موجودة
لان المفروض تساويهما نوعا واما الشخصي فلا يتصور حصول الظن الشخصي من القوي فيه
فانحصر ثمرتنا المعلومة بالنسبة الى الموهوم الاعتبار خاصة او وجد نوع من مشكوك الاعتبار
اضعف ظنا في جميع موارده من سائر الانواع ولا يلزم من عدم العمل به احد المحذورين الموجبين للتعدي فتدبر

المقام السادس في تعارض الظن النوعي مع الشخصي

٢٠٩

المقام السادس في بيان حكم تعارض الظنون وهو على اقسام يرتقي الى اربعين قسما
لان الادلة المفيدة للظن اما مقطوع الاعتبار واما مظنونة الاعتبار واما مشكوكة الاعتبار واما
موهومة الاعتبار واما مقطوع عدم اعتباره وعلى التقادير اما يقع التعارض بين افرادها اعم من ان
يكونا من جنس واحد كالشهرة مع مثلها او في مرتبة واحدة كالشهرة مع الاستقراء مثلا واما يقع التعارض
بين ما في مرتبة مع بين ما في مرتبة اخرى فيحصل من ذلك خمسة عشر قسما وعلى التقادير اما ان يكون الخبر
الاول اما ان يكون الظن الشخصي في احد الطرفين او مفقودا بينهما فصارت الاقسام بالنسبة اليها عشرة
واما على التقادير العشرة وهي التعارض بين كل مرتبة مع مرتبة اخرى اما ان يكون الظن الشخصي
في طرف ما في مرتبة الاعلى او الظن مع ما في مرتبة ادنى او مفقودا بينهما فيحصل من ضرب العشرة في الثلثة
ثلثين ومع ضم العشرة الحاصلة من الاقسام الخمسة الاول اربعين قسما هذا تمام الاقسام بناء على عدم
الفرق بين كل نوع من انواع كل مرتبة من مراتب الخمسة او المراتب الثلثة الوسطى والا فمع ملاحظة
ذلك يزيد الاقسام في غاية الكثرة ولكن لما كان بيان حكم كل واحد بخصوصه موجبا للتطويل
والثمرة قليلة ويظهر حكم كل واحد منها ببيان حكم الاخر فنقتصر على بيان حكم ما هو المهم والمقصود
وجعلنا للكلام وموضعا للنزاع ومقاما للثمرة بين الاقوال فنقول اما القسم الاول وهو المقطوع
الاعتبار فليس كلامنا فيه هنا وكذا المقطوع عدم اعتباره كالقياس منها ولكن قابل من الكلام
في الاخير لما وقع الخلاف فيه في مقام التعارض وان كان حكمها ايضا يظهر من بيان حكم الباقي في جملة
ويقع الكلام هنا في مراحل ثلثة اما المرحلة الاولى ففي حكم التعارض بين الظن النوعي والشخصي
مع كونهما في مرتبة واحدة من المراتب الخمسة من دون ملاحظة تفاوت مرتبتهما في تلك المرتبة التي
هما فيها وقد وقع الخلاف في حكم ذلك فقيل بترجيح الظن النوعي وقيل بتقديم الشخصي وقيل بالتخيير
البدوي بانه مخير في اول الامر بين الاخذ بايهما شاء وكلما اخذ به لزم حكمه ولا يجوز له الاخذ بالاخر
بعد العمل بالاخذ به ونسب ذلك الى الاستاد ونسبته الى استاد السيد الكبير
وقيل باحتمال طرحهما والرجوع الى الاصل واوسط الاقوال وسطها والدليل على ذلك وجوه الاول
منع حصول الظن مما هو مظنون اعتبارا بحسب النوع كالصحيح الاعلائي مثلا عند تعارضه من الشهرة مثلا اما اولا
فلان كونه مظنون الاعتبار نوعا انما هو من جهة ذهاب الاكثر الى اعتباره كما سبق بيانه والا فلا ظن
على اعتباره ومتى تعارض مع سبب من اسباب المورثة للظن شخصا فنمنع ذهاب الاكثر الى
اعتباره بل لا يبعد دعوى عدم ذهابهم اليه ايضا خصوصا اذا كان المعارض مثل الشهرة فلو ادعى
ذهاب الاكثر الى اعتباره فيلزم منه التناقض كما لا يخفى واما ثانيا فلو سلمنا ذهاب الاكثر اليه
ايضا ولكن نمنع حصول الظن باعتباره في هذا الحال الثاني انه لا شك انا مكلفون بالاحكام الواقعية

والشارع

والشارع لم يجعل لنا الطرق بعدة الاسباب واجبا بالاصالة بل هي وسيلة الى الوصول الى هذه الاحكام
فاذا كان الغرض الوصول اليها فلا شك ان الارجح الاخذ بما هو اقرب اليها والظن الشخصي اقرب
اليها لانه المفروض وليس معنى الظن الشخصي الا هذا فاللازم الاخذ به تحصيلا للاقرب والارجح
فان قلت لا نم الاقربية لان الشارع عالم بكنه الاشياء ولعله يكون الظنون النوعية اقرب الى الواقع فجعلها
فجعلها وسيلة اليه فما كان اقرب اليه في نظر المكلف لا دليل عليه بالاقربية بحسب الواقع فما جعله
الشارع طريقا الى الواقع مظنون بالقرب بالنسبة الى ما هو اقرب في نظر المكلف قلت اولا
ان الكلام في جعل الشارع لانه غير معلوم بعد نعم لو علمنا بجعل شيء طريقا الى الواقع فهو المتبع والموصل
الى الواقع ولكن المفروض ان جعل الشارع غير معلوم لنا نعم حصل لنا الظن بكونه مجعولا عند الشارع
لو سلمنا حصول الظن بجعله ايضا وهذا الظن ليس دليلا على الحكم نعم هو مرجح عند التعارض مع
ما يساويه في الظن ومع ذلك لا يقاوم ما هو اقرب الى الواقع مع ما عرفت من منع حصول
الظن بالاعتبار حين التعارض مع الاقوى شخصا الثالث ان بناء العقلاء في امثال ذلك على تقديم
الظن بالواقع لانهم اذا ظنوا بامر المولى على قبول جزرين فاخبرهم زيد بان السين امر ثم ظنوا بامره
بخلافه وانه المعضد السين فلا شك انهم يتركون خبر زيد ويعملون بما هو اقرب الى الواقع بامر السيد
وبناء العقلاء حجة الرابع ان في ترك الظنون الشخصية في موارد ها جميعا عند التعارض مع الظن النوعي
يحصل للمكلف العلم الاجمالي بترك واجبات عديدة او بعض منها مطابق للواقع قطعا ولو قليلة
فلا بد من الاخذ بها تحصيلا للمقطوع به والاخذ بالبعض دون البعض ترجيح بلا مرجح لتساوي الكل
في هذه المرتبة لا يقال ان في ترك العمل بالظنون النوعية ايضا يلزم منه ذلك المحذور لانا نقول هذا
غير معقول لان ذلك مناف لحصول الظن الشخصي في كل واحد من الموارد لانه يظن الظن بان
كل واحد واحد من اهل هذا الارعاء والعلم بكون واحد منهم غير عام وهذا في غاية الفساد
فظهر مما ذكرنا من الوجه لزوم تقديم الظن الشخصي على الظن النوعي فبطل القول بالعكس والقول
بالتخيير بينهما لانه تخيير بين الراجح والمرجوح واما فساد الطرح والرجوع الى الاصل فلوجوه ايضا الاول
الاجماع المدعى في المقام الثاني بناء العقلاء على عدم الرجوع الى الاصل حين تعارض الدليلين
مع اتفاقهما في مخالفة الاصل فلو لم يكن مرجح في البين فيكون بالتخيير بينهما والا فيقدمون الراجح
كما عرفت انفا الثالث لزوم القطع بالمخالفة من جهتين احديهما ان المفروض دوران الامر بين
حكمين مخالفين للاصل ولا ثالث لهما ونعلم ان الحكم الرجوع الى الظن النوعي او الشخصي او التخيير
وعلى التقادير لا مفر عن العمل باحدهما اما معينا او مبهما فالقطع حاصل بوجوب العمل باحدهما
فالطرح يلزم منه القطع بترك الواجب وثانيهما ان امثال هذه الموارد كثيرة ونعلم ان الرجوع الى الاصل في الكل يقطع

٢١١

بترك واجبات كثيرة او في الجملة لان العلم الاجمالي حاصل بين الكل بوجود التكليف فيها فالعمل بالاصل
مقطوع الفساد للزوم المخالفة القطعية عند ذلك فلا مصير اليه قطعا والرجوع الى الاصل في بعض الموارد
دون بعض بحيث لا يلزم منه القطع بالمخالفة يدفعه الاجماع المركب والبسيط والترجيح بلا مرجح بين الافراد
في التعيين والتخيير الموكول عن المكلف فقد ظهر فساده في السابق فتدبر هذا كله فيما كان التعارض بين
مظنون الاعتبار وبين ما هو ادنى منه مرتبة وكان الظن الشخصي في الطرف الادنى من المشكوك
الاعتبار وموهومه واما اذا كان التعارض بينهما وبين مقطوع الاعتبار فلا شك في تقديم ما
هو المقطوع اعتباره اصلا وقد اشرنا اليه انه لا كلام لنا فيه في المقام واما اذا فقد الظن الشخصي في كل
من الطرفين فلا شك في تقديم الظن النوعي لانه يبقى بلا معارض في كونه المتبع ولا معارض له
في لانهما متعاضدان في الخروج عن الاصل ولانه مقتضى قاعدة الاشتغال لعدم الفرق في الاصل المثبت
والعمل بالمشكوك الاعتبار او موهومه عمل بالمرجوح والتخيير ايضا تخيير بين الراجح والمرجوح
وعلى كلا الوجهين لا يحصل البراءة عن التكليف الثابت الخارج عن الاصل للعلم الحاصل
جميع الموارد بالتكليف فلا بد من العمل بالراجح وهو المظنون الاعتبار وهو المطلوب وهذا واضح لا كلام
المرحلة الثانية فيما وقع التعارض بين الظنين وهما في مرتبة واحدة اعم من ان يكونا
من مظنوني الاعتبار او مشكوكه او موهومه واما مقطوعي الاعتبار وان كانا خارجين عن
محل البحث ولكن يظهر حكمهما من محل البحث ايضا فنقول ان الظن اما في احد الطرفين او مفقود
منهما اما الاول فقد عرفت ان في كل مرتبة مراتب بين افرادها ولكن هذا الاختلاف
لا يوجب الترجيح اذا كان الظن الشخصي في طرف الاخر لتساويهما في حجية نوع الاعتبار
فاذا تعارض الصحيح الاعلائي مع الصحيح المشهوري مثلا او الاستقراء مع الشهرة مثلا او نحو ذلك
مما كانا في مرتبة واحدة بحسب النوع فلا ريب ان كلا منهما مفيد للظن نوعا بمعنى ان نوع الاستقراء مثلا
مفيد للظن لو لم يعارضه ظن اخر وليس المراد من الظن النوعي هنا ما اردناه في المرحلة
السابقة وان كان هناك ايضا وجود هذا الاعتبار من الظن النوعي ولكن المهم مختلف
معنى هذا لو كان الظن الشخصي في احد الطرفين فلا ريب في لزوم العمل به لوجوه الاول
ان الظن هو المتبع لان الاصل لا مفر اليه لما عرفت والتخيير ايضا قبيح لما مضى والاخذ بما يخالف الظن
الشخصي ترجيح للمرجوح فلا بد من العمل بالراجح لان الظن الحاصل منه خال عن المعارض لان المفروض
بل هذا المقام اوضح من المرحلة السابقة لان الظن النوعي بالاعتبار اما متعارضان واما فاقد
من الطرفين واما الظن النوعي بحسب كل من النوعين مع قطع النظر عن حيث الاعتبار لا يثمر شيئا
لعين فنقول ان الظن الشخصي كما في الشهرة والاستقراء فيبقى الظن الحاصل من احد الطرفين شخصا بلا معارض

الثاني

الثاني قاعدة الاشتغال وقد مر بيانها الثالث بناء العقلاء على ذلك ويجري الادلة المذكورة في المرحلة
الاولى هنا ايضا بالنسبة الى بعض الصور لا بجميع واما الثاني فلا شك ان المعتبر في اعتبار المراتب
في كل مرتبة فاذا كان التعارض بين الصحيح الاعلائي والمشهوري مثلا فلا شك وكان الظن الشخصي
مفقودا من الطرفين فلا شك من لزوم تقديم الاول لانه اقوى اعتبارا بالنسبة الى الثاني فلا بد من
العمل للوجوه السابقة وكذا اذا كان التعارض افراد المشكوك الاعتبار مع التفاوت بينهما في افادة
الظن نوعا كالتعارض بين ظهور عدم الخلاف والاستقراء وهكذا بين الموهوم الاعتبار فلما عرفت من وجود
ولزوم التعدي اليه والا فهو خارج عن محل البحث كما هو المختار هذا اذا كان التعارض نوعين مختلفين
في كل مرتبة من المراتب واما اذا كانا متحدين النوع كالصحيح الاعلائي مع مثله وهكذا مع فقدان
الظن في الطرفين شخصا فاللازم في الرجوع الى المرجحات الخارجية من المنصوص وغيرها وكلام فيه
له مقام اخر سيجيء ان شاء الله في باب التعارض المرحلة الثالثة في بيان حكم التعارض بين الاسباب
المعتبرة والاسباب الغير المعتبرة لاعتباره وهي على اقسام منها ما هو موهوم الاعتبار
من جهة اعراض الاصحاب عنه كلا ومنها ما هو كذلك ولكن لم يظهر اعتباره عند الاصحاب ولا الاعراض
ولكنهم لم يتعرضوا به ومنها ما هو مقطوع عدم اعتباره لورود الادلة القاطعة على نفيه الاول
كالظن الحاصل من الجفر والرمل والثاني يمكن ان يعين منه الظن النوعي وعكس ان يعده من الاول
فلم يظهر لنا له فرد في الخارج الثالث كالظن الحاصل من القياس اما الاخير فلو حصل التعارض
بينه وبين الاسباب المعتبرة فاما كان الظن في جانب الاسباب شخصا او فاقدا من الطرفين
او في جانب السبب الغير المعتبر اما الاولان فلا اشكال فيهما في ترجيحهما على السبب الغير المعتبر وهو
واضح واما الاشكال والكلام في الاخير منها لقيام القاطع على عدم اعتباره وحكم العقل بلزوم الاخذ
بما هو اقرب الى الواقع بعد انسداد باب العلم ولا شك انه افاد الظن بالواقع وان مقتضاه
اقربيته الى الواقع بالنسبة الى افادة معارضه ولكن الحق تقديم المعارض عليه بعد قيام الدليل
على اعتباره ودفع المعارض بالنوع وذلك لوجوه منها انا نمنع حجية مطلق الظن انسداد باب العلم بالنسبة
الى القياس لان العلم حاصل بعدم اعتباره فاولم الانسداد لا يشمله فهو خارج عن محل البحث
ومنها منع حصول الظن منه بعد قيام الدليل القطعي على عدم اعتباره عند الشارع لان بناء الشرع
جمع المختلفات وتفريق المقترنات ولو منع عن العمل به مع حكم العقل بوجود مصلحة في تركه ومفسدة
في فعله فيتزلزل ظنه بعد الالتفات الى ذلك فظنه بدوي وهو غير معتبر بل المعتبر ما يبقى مع ملاحظة
الموانع والفحص عن المعارض ومنها انا سلمنا بقاء ظنه بعد ذلك كله ولكن لم يقم دليل على حجية
مطلق الظن بل المعتبر الظن المطلق اذا كان حاصلا من الاسباب المعتبرة او لم يقم دليل على عدم اعتباره

لان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم فنقتصر على ما دل الدليل ولا يشمل ما حصل لنا الظن به بغير القرآن وجعل
له مراتب متفق عليه من كل واحد الى الاخر للادلة السابقة فالقدر المتيقن هو الاول وجعله
الله حجة لو علمنا به متفق عليه لا يشمل الى الحجة لعدم الدليل على ازيد من ذلك ومن هنا يقول
القائل بالظن الخاص بانا اذا احتجنا الى العمل بالظن المطلق من جهة عدم الكفاية بالظنون
الخاصة فنقتصر بما اجازه القائل بحجية الظن المطلق نعم لما لم نعلم بذلك فنتعدى الى ما هو اقرب
الى الاعتبار ثم الاقرب على التفصيل السابق الى مرتبة نحتاج اليها اذ لم يمنعنا مانع واما الظن
الحاصل من القياس مثلا فانه ظن اخرج من الاعتبار لقيام الدليل القاطع على عدم اعتباره
وحجيته فالاصل بالنسبة اليه باق على حاله ولا نحتاج الى التجشمات في اخراجه عن تحت عموم
الادلة الدالة على حجية مطلق الظن لعدم دخوله وشمول الادلة له فلا اشكال في البين ومنها عرفت ان
من الاجوبة التي بها ما ذكرنا ونحتاج الى ذكر الباقي خوفا للاطالة [illegible] واما الاولان
فالاول منهما ان كان الاعراض بحيث يكشف عن اجماعهم على عدم اعتباره فهو داخل في القسم الاخير
وقد مر الكلام فيه وان لم يكن بهذه المثابة فهو من افراد الموهوم الاعتبار وقد مر الكلام فيه ايضا كما لا يخفى
واما الثاني منهما فان كان عدم تعرضهم جميعا لم يظهر اعراضهم عنه فهو ايضا من افراد الموهوم الاعتبار
وقد عرفت حاله وان كان عدم التعرض من بعضهم دون بعض كالشهرة مثلا فهو من افراد المشكوك
الاعتبار وقد بيناه لك حكمه انفا فلا اشكال فيهما ايضا وقد ظهر لك بعون الله احكام جميع الاقسام
تنبيه ان المراد بالظن النوعي على ما حكي عن الاستاد سلمه الله تعالى هو ما يفيد الظن بحسب
نوعه لو لم يعارضه شيء اي مع قطع النظر عن المعارض والمانع وقد يطلق عليه الظن الطبعي
اي ما هو مقتضى طبعه افادة الظن فعلى هذا يكون كل واحد من الاسباب المذكورة من
احاد افراد ما يفيد الظن بالنوع لان مقتضى الشهرة طبعا افادة الظن مطلقا لو لم يعارضه الظن الشخصي
اي ما هو اقوى منها وكان الظن الفعلي مع المعارض حاصلا منه في الحقيقة ليس الشهرة [illegible]
للظن ولكن يظهر من كلامه سلمه الله ومن محل النزاع في هذه المسئلة من الاقوال والادلة ان
المراد هو ما يفيد الظن من جهة الظن باعتباره عند الاصحاب الكاشف عن اعتباره عند الشارع
ظنا فيطلق عليه ما يفيد الظن النوعي من جهة ان نوعه مظنون الاعتبار فهذا المعنى اخص من الاول
كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر لك ان النزاع في هذا المعنى والنزاع في المعنى الاول لا وجه له لان
القول بتقديم الظن النوعي والقول بالتخيير بينه وبين الظن الشخصي واحتمال طرحهما والرجوع الى
الاصل لا يتصور في المعنى الاول لان كل من المتعارضين من افراد ما يفيد الظن نوعا فلا اختصاص
لاحدهما دون الاخر مع ان الظن في مقابل الظن الشخصي لا يعقل فلا بد ان يكون النزاع في المعنى الاخير

المقام السابع

المقام السابع في بيان ما يلزم تحصيله من مراتب الظن

المقام السابع في بيان ما يجوز العمل به من مراتب الظن بعد اثبات جواز العمل به في الجملة من جهة
الحجة بعد انسداد باب العلم فهل هو مطلق الظن او لا بد من تحصيل اعلى مراتبه او لم مرتبة خاصة لا بد من
تحصيل تلك المرتبة وعلى هذا هل يكفي تحصيل مرتبة يطمئن به النفس او لا بد مع ذلك ان يكون مما يعتنى
عند العقلاء ايضا وهل لا حد وربما لا يفرق بين الاخيرين والتحقيق ثبوت الواسطة بينهما لانه ربما يطمئن
به النفس ولم يكن معتبرا عند العقلاء ولكنه نادر اما بطلان القسم الاول فلوجوه الاول انه لو
جاز العمل بمطلق الظن للزم الهرج والمرج وانهدام الشريعة بيان ذلك ان مجرد النظر الى الادلة يحصل الظن
رجحان احد الطرفين وربما يتبدل بادنى تامل والتفات مرجح للطرف الاخر وهكذا فكل من يحصل له شيء
يعمل بمقتضاه ويذهب كل الى جهة فيلزم اختلاف الاحكام بالنسبة الى كل واحد من الظانين بل بالنسبة
الى الواحد فيختلف الحكم بملاحظة اعتبارات مختلفة وهذا فاسد بالضرورة من الدين واجماع المسلمين
الثاني الاصل لان الاصل على ما عرفت حرمة العمل بما وراء العلم ولكن بعد معلومية الانسداد وبقاء
التكليف بالضرورة من الدين خرجنا من الاصل في الجملة وهو جواز العمل بالظن بحيث لا يلزم الخروج
عن الدين والعسر والقدر المتيقن هو الظن القوي بعد الياس عن حصول العلم او ما يطمئن به
النفس واما مطلق الظن فلا دليل على جوازه فمقتضى الاصل عدم جواز العمل به الثالث قاعدة
الاشتغال لان مقتضاه العمل بما يحصل به البراءة عن التكليف الثابت بالضرورة وعند العمل بمطلق
الظن لا يعلم البراءة والاشتغال يقتضي تحصيل اعلى المراتب وبعد قيام الدليل على عدم التعيين به
فيما يطمئن به النفس واما العمل بمجرد ذلك لا يعلم به البراءة فلا بد من تحصيل ما يحصل به البراءة كما لا يخفى
الرابع بناء العقلاء على ذلك لان طريقتهم بعد الياس عن العلم العمل باقوى الظنون عند امكانه
والاعتناء بما يطمئن به نفوسهم ولا يكتفون بكل ما يترجح في خواطرهم بمجرد الرجحان اذا كان مما له اهتمام
عندهم في الجملة وليس امر اهم من امر الشريعة والعقوبة العاقلة ايضا حاكمة بذلك فلا يجوز العمل [illegible]
واما القسم الثاني فهو باطل ايضا لان المراد من اعلى المراتب اما المرتبة الخاصة التي لا فوق منها في العلم
مرتبة في جميع المسائل او المراد اعلى المراتب بقدر الامكان في كل مسئلة بحسب حالها او تحصيلها في الجملة
اي لبعض المسائل دون بعض اما الاول فهو فاسد لوجوه الاول انه غير ممكن والتكليف به تكليف بما لا يطاق
ضرورة عدم امكان تحصيل هذه المرتبة في جميع المسائل بل هو غاية الندرة فهو تبع الثاني لو سلمنا
امكانه فهو مستوجب لاختلال انتظام الاحكام وتعطيلها لان اللازم في استفراغ الوسع والتفتيش بحيث
لا يبقى شك ان يتم استنباط في باب من ابواب الفقه فكيف بكلها الثالث لو سلمنا عدم الاختلال و
التعطيل فلا شك انه تكليف بالعسر والحرج المنفيان عقلا ونقلا الرابع انه مخالف للاجماع قطعا
لعدم القائل به بل لا يبعد دعوى الضرورة على خلافه واما الثاني فهو فاسد ايضا لوجوه الاول
عدم امكانه عادة ان لم يكن غير ممكن عقلا وثانيا كالاول لان كل مرتبة تحصل في تقطع عدم امكان

مرتبة اعلى منه فاما لا يمكن تحصيله عادة واما لا يمكن العلم به الثاني سلمنا امكانها ولكنه مستلزم
لتعطيل الاحكام الثالث الثالث واما الثالث فبطلانه اظهر وذلك لوجوه ايضا اما اولا فالاول
من الوجوه السابقة بالنسبة الى البعض الذي حكم فيه بتحصيل اعلى المراتب فيه وثانيا انه تحديد غير ممكن
عادة وثالثا انه مستلزم لتعطيل الاحكام ورابعا الثالث وخامسا انه مستلزم للترجيح بلا مرجح لان
تعيين الفرد اللازم فيه تحصيل اعلى المراتب فيه غير معين عند الشارع ولا عند المكلف فلا معنى عنده
واما الاتكال على المكلف بكيفية تحيل يلزم الحكم ترجيحا من غير مرجح لان وجوب التكاليف كلها ثابتة
وليس بينها ضعف وشدة فاختيار حالة في واحد دون اخر مع تساوي هذه النسبة بينها ترجيح بلا مرجح
وسادسا انه مخالف للاجماع لعدم القائل به بسيطا ومركبا لان من قال بعدم لزوم تحصيل هذه المرتبة
في بعض قال به مطلقا ومن لم يقل به مطلقا ولا قائل بالتفصيل فان قلت [illegible] العسر وتعطيل الاحكام
بل هذا التفصيل انما فعلناه لدفع هذين المحذورين فاللازم عليه تحصيل تلك المرتبة في جملة من
المسائل الى حد لا يلزم منه احد المحذورين فلا يرد هذين الايرادين قلت هذا فاسد ايضا ولا يليق
به شيء من الامرين اما الاختلال فلان اللازم عليه في تحديد هذا الحد الخاص بحيث لا يزيد ولا ينقص
لانه لو لم يحصل تلك المرتبة بعد التحديد في مسئلة اخرى لخرج عن عهدة هذا التكليف ولو
لو زاد تحصيله عن حد لا يلزم منه تعطيل الاحكام لكان مناقضا لاجتهاده في تلك المسئلة فاسد
فيبطل عمله عليها ايضا فلا يمكن تحديده ولو امكن للزم فيما اختيار التعطيل بل يلزم عليه تحصيل تلك
المرتبة في جملة من المسائل ثم اجتهد في باقي المسائل بحصول الظن الاطميناني ولم يعمل به ولا بمقلده
حتى يفرغ من الاجتهاد في جميع ابواب الفقه ثم يلاحظ ان ما حصل فيه تلك المرتبة هل هو بقدر
لا يلزم من الزيادة عليه التعطيل او يلزم التعطيل من الزيادة عليه فان لم يلزم التعطيل من الزيادة
ثم يجتهد ثانيا في بعض اخر بتحصيل تلك المرتبة فيه حتى يصل الى تلك المرتبة التي يلزم التعطيل
في الزيادة عليها ولا شك ان هذا التحديد والتوقف في العمل بالنسبة اليه والى مقلده موجب التعطيل
بل هو نفس التعطيل بعينه واما لزوم العسر فظاهر بيانه من هذا البيان بل هو اظهر منه وابين من ان
يبين والضرورة حاكمة بفساد ذلك فان قلت لما كان تحصيل العلم بهذا التحديد مستلزما للمحذور
فنكتفي بالظن به فلو حصل في جملة من المسائل الظن البالغ الى تلك المرتبة وحصل له الظن بان
الزائد على ذلك يوجب المحذور يكتفي بهذا القدر لان الظن قائم مقام العلم عند التعذر لتحصيله
قلت هذا فاسد ايضا للاجماع المركب على نفي ذلك التبعيض مع ان في نفس هذا التحديد تحصيل للاحكام
بل في نفس التبعيض يلزم ذلك المحذور كيف ومع اكتفاء العلماء بالظن الاطميناني العقلاني في جميع
المسائل لا يشك ان لا يتم اجتهاد واحد منهم في جميع ابواب الفقه ومع هذا التكليف لا يمكن اتمامه للكل

فان قلت

فان قلت الضرورة تتقدر بقدرها فلو امكن له تحصيل تلك المرتبة ظنا ولو في بعض المسائل فلا بد
له تحصيله وذلك بحيث لا يلزم منه تعطيل الاحكام لان الاصل العمل بالعلم ولما انسد بابه فلا بد من الاخذ بما
هو اقرب اليه بقدر الامكان ولو في مسئلة واحدة قلنا هذا القدر لا ننفيه ان لم يقم الاجماع المركب
على نفيه ولم يلزم منه محذور التعطيل ولكن الكلام في عدم القول به وثبوت الاجماع المركب على نفيه كما ادعاه
بعض من المعاصرين واما لزوم العسر فهو اظهر من لزوم التعطيل والكلام فيه كالكلام في التعطيل بل هو اولى
وكيف كان لا يعتبر العمل بمطلق الظن باي مرتبة كان ولو بدويا ولا الى لزوم تحصيل اعلى المراتب
علما او ظنا اعم من ان يراد مرتبة واحدة معينة في جميع المسائل او تحصيل ما هو اعلى بالنسبة الى كل
مسئلة بقدر امكانه فيها ولا التبعيض بالنسبة الى بعض دون بعض الا في قليل لو سلمنا عدم قيام
الاجماع البسيط او المركب على نفيه وعدم لزوم التعطيل والعسر وهذا القدر لا يضر قاعدة في الباب
بل لا بد للناس حتى يلاحظ محذور بحسب حاله ولكن في المقام حد لا بد منه من عند العقلاء بان
اللازم تحصيل مرتبة يعتني بها عندهم وكان عملهم عليه ولا يعد العامل به مخطئا بشرط ان يطمئن نفسه
ففي الحقيقة لا فرق بين الظن العقلائي والظن الاطميناني فرق يعتنى به لان التخلف في غاية القلة بل
يمكن القول بعدم التخلف لان ما يتصور هنا ان يطمئن نفسه بظن لا يطمئن به النفس عند العقلاء
او بالعكس وهذا الاختلاف غير معتبر حقيقة لان المراد مما يطمئن به النفس هو ما هو كذلك عند عامة
العقلاء واغلبهم فما يطمئن القلب عند بعض دون العامة منهم فلا عبرة بذلك ولكن في عكسه محل
تامل لان الظن اذا كان مرتبة يطمئن به النفس عند عامة العقلاء دون الظان فجعله حجة عليه و
مبرئا لذمته ودليلا للحكم بينه وبين ربه في غاية الاشكال لان المرء متعبد بظنه والاصل يقتضي عدم
جواز العمل به فلا بد في ذلك من امعان النظر والتامل وان كان فرضا نادرا او غير موجود فالامر سهل
تذنيب هل يجوز العمل بالظن قبل الفحص ام لا فيه خلاف والحق الثاني ويدل على ذلك وجوه
الاول الاصل لانه لما كان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل ولم يقم على حجية مطلق الظن
دليل حتى قبل الفحص لان ما دل على حجيته انما هو في الجملة ولا دلالة له على ما نحن فيه فالاصل باق
على حاله الثاني قاعدة الاشتغال لان التكليف ثابت وحصول البراءة منه بالعمل بالظن قبل
الفحص غير معلوم والقدر المعلوم منه بعد انسداد باب العلم هو العمل به بعد الفحص فمقتضى القاعدة
لزوم الفحص ثم العمل به تحصيلا للبراءة اليقينية الثالث ان العمل بالظن قبل الفحص ترجيح للمرجوح
على الراجح وهو فاسد اما الصغرى فلان من المعلوم ان الظن بعد الفحص اقوى من الظن قبله فالراجح
واما الكبرى فللعقل القاطع الرابع الاجماع والاتفاق على عدم جواز العمل بالظن قبل الفحص كما ادعاه
جماعة الخامس ان مقتضى ما ذكرنا من المقدمات العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الذي

تذنيب في بيان لزوم الفحص في العمل بالظن

ويمنع حصول الظن من الدليل قبل الفحص لان المعارضات للادلة كثيرة حضرها في الاخبار والعلم
الاجمالي حاصل بوجود معارضات كثيرة ومع ملاحظة ذلك لا يحصل الظن من الدليل الفحص واذا
لم يحصل الظن بالدليل كيف يجوز العمل به سلمنا حصول الظن به بدوا ولكن بعد ملاحظة ما ذكرنا يزول
ذلك الظن سلمنا بقاءه بعد ذلك ولكن لا يطمئن به النفس والحال هذه فليس من الظنون
المعتبرة لما عرفت سابقا السادس ان العمل بالعام قبل الفحص لا يجوز اجماعا على ما ادعى عليه و
القائلون بحجية الظن لا يفرقون بين العام وغيره فالاجماع المركب وعدم الفصل يتم به المطلوب فتم
السابع ان العامل بالظن قبل الفحص اما ان يعلم بانسداد باب العلم بعد الفحص ايضا او يحتمل
الانفتاح ويعلمه فان كان الاول فالادلة الماضية بنفسها مع قصور دلالة الدالة على حجية الظن الا بعد الفحص
لعدم الخروج عن الدين لو لم يعمل به الا بعد الفحص وليس فيه عسر ولا حرج وان كان الثاني فلم يعلم
بعد ثبوت جواز العمل بالظن لانه موقوف على ثبوت الانسداد واذا يحتمل الانفتاح بعد الفحص فلم يكن
متيقنا بالانسداد الموجب لجواز العمل بالظن فلا دليل على جوازه وان كان الثالث فالامر فيه اوضح
الثامن انه لو جاز العمل بالظن قبل الفحص للزم الهرج والمرج وانهدام الشريعة لان العامل به ربما لم يطلع
على المعارض كما هو الغالب فيعمل بظنه وربما يطلع عليه اخر فيعمل بخلافه وربما يقع التعارض بين هذا
الظن وظن اخر يكون اقوى منه فيقدم ذلك عليه واما اذا اطلع على ذلك المعارض فلا يظن بعد الفحص
لكان عنده اضعف من الظن الحاصل له بعد الفحص فيقدم ظنه على هذا المعارض لقوة الظن الحاصل
بعد الفحص على الظن الحاصل قبل الفحص مع ان مفادهما واحد فيلزم اختلاف بين هذين العاملين
بالظن قبل الفحص وبعده لتقديم احدهما المعارض على ظنه والاخر بالعكس وغير ذلك من اسباب
الاختلاف بين الاحكام بالنسبة الى العاملين بالظن وهذا هرج ومرج وتخريب لاثار الشريعة
فظهر من جميع ذلك عدم جواز العمل بالظن الا بعد الفحص عن المعارض وهاهنا تنبيهات الاول
انه لو علم بعدم وجود المعارض او ظن بعدمه فهل يجوز له العمل بظنه قبل الفحص ام لا فيه اشكال لان الاصل
يقتضي العدم والعلة الموجبة للفحص تقتضي جواز العمل والحق الثاني في صورة العلم لان الادلة الدالة
على لزوم الفحص لا تشمل المقام ولان العلم حجة والغرض تحصيل الظن الاقوى بالعدم او الاطلاع على المعارض
والمقصود حاصل فلا داعي الى الفحص بل لا يبعد الحكم بالحرمة لو لزم منه عدم وفاء الاوقات لتحصيل
جميع الاحكام واما الظن فيقتضي الامر الاول ولكن لو كان مما يطمئن به النفس عند العقلاء بان يكون
مستندا الى امر معتبر [illegible] جواز الاعتماد به لانه غاية ما يحصل بالفحص وليس اللازم ازيد
من ذلك كما سيعرف وان لم يكن كذلك فلا دليل على اعتباره ومقتضى الادلة الماضية عدم الاكتفاء به
فحكم هذا الظان حقيقة حكم الشاك بوجود المعارض وعدمه قبل الفحص فيلزم عليه ايضا الفحص الا في

تنبيهات [illegible] الاحكام

فيحصل العقل [illegible]

وفيه نظر لان محل النزاع في جواز العمل بالظن قبل الفحص وعدمه ليس الا النزاع في جواز العمل بالظن
الذي يطمئن به النفس عند العقلاء وعدمه والا فالظن الذي لم يكن بهذه المثابة لا نزاع في عدم
العمل به وانما كان النزاع في الظن بالمعنى المذكور فمقتضى العقل بعدم جواز العمل بالظن قبل الفحص
ليس الا عدم جواز العمل بالظن المذكور قبل الفحص ويرجع الظن بعدم وجود المعارض الى الظن
بمقتضى الدليل قبل الفحص فلا فرق بين ان يقال اظن بمقتضى الدليل وان يقال اظن بعدم وجود
معارض لهذا الدليل فاذا كان مرجعهما الى معنى واحد وقد عرفت عدم جواز العمل بالظن قبل
الفحص فيعلم بذلك عدم جواز الاعتماد على الظن بعدم وجود المعارض قبل الفحص عنه فان قلت
انك اذا اكتفيت بالظن بعدم المعارض بعد الفحص من دون لزوم تحصيل العلم فلم لم تكتف به
قبل الفحص لعدم حصول ثمرة في هذا الفحص قلت اما اولا ان الاجماع فارق بينهما وثانيا بالحل بيانه
ان الفحص ربما يحصل به العلم بسهولة من دون ارتكاب عسر وحرج فيتعين ولا اختلال في تحصيل
الاحكام والاكتفاء بالظن بعد الفحص لا ينافي عدم حصول الظن به قبله بل ربما يحصل منه العلم ولكن
لو لم يحصل منه العلم بسهولة وحصل الظن العقلائي وكان تحصيل العلم بعد ذلك مستلزما للمحذور فيكتفى به
فان قلت هذا لا يتم لو علم بعدم حصول العلم بعد الفحص ايضا قلت ان هذا العلم لو كان من ما يعتنى شرعا
فهنا يلزم الفحص ولكن بعد ذلك يمكن حصول الظن الاقوى مع ان في نفس الفحص تقوية الظن فلا بد من
تحصيل الاقوى مما لا يلزم منه المحذور والمفروض ان في الفحص في الجملة لا محذور وترك تحصيل الاقوى
رجحان لا يجوز تركه والادلة الماضية من الاصل وغيره يحكم بذلك فلا مجال للكلام بعد ذلك الثاني
بعد ما عرفت من لزوم الفحص قبل العمل فهل الى حد العلم بعدم وجود المعارض ام لا بل يكون الظن المعتبر
منه كافيا الاظهر الثاني لوجوه الاول ان ذلك عسر وحرج بالنسبة الى جميع المسائل وهما منفيان
في الشريعة ومقتضى العقل الثاني انه مستلزم لتعطيل الاحكام ولو في مسئلة لان اللازم تتبع
جميع ابواب الفقه وكتب الاخبار ومن ذلك يلزم ترك الاجتهاد في المسائل الا من مليكه
التعطيل محذور حرام اتفاقا على عدم لزومه الثالث ما اشار اليه بعض الاجلة من انه لو لزم
تحصيل العلم للزم عدم جواز الرجوع الى الاصول الكلية والقواعد العامة لان مفادها ظني
وعلى هذا يلزم خلو كثير من المسائل عن الحكم بل كثير من ابواب الفقه لعدم ورود نص خاص
فيها بل احكامها يستنبط من الاصول والقواعد الكلية الواردة من الائمة حيث قالوا
علينا بالاصول ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ولو كان كذلك لزم عدم البيان منهم
وان قصروا العباد بالله في تبليغ الاحكام وهذا من الادلة على جواز الاكتفاء بالظن في الاحكام
الشرعية فتدبر فظهر ان تحصيل العلم غير لازم ولكن يقع بذلك الظن العقلائي بالتفحص بحيث لا يلزم منه المحذور

لان تحصيل العلم في البعض ولو واحدا ايضا فيه عسر وتعطيل وان طريقة الاصحاب قديما وحديثا
لم يكن على ذلك كما ادعاه بعض الاجلة وهذا كاشف عن اجماعهم على ذلك وكيف كان فالقول
بعدم القول بالفصل والاجماع المركب على نفي ذلك ليس ببعيد وفي غاية القوة والقرب
واما لو كان حصول العلم بسهولة بحيث لا يلزم منه احد المحذورين فلا يخلو عن قوة القول بلزوم الفحص
وما ذكرنا يظهر عدم لزوم الفحص وتحصيل العلم بالانسداد لان الادلة المذكورة لان تحصيل
العلم بعد الفحص عين الانفتاح باب العلم في المسئلة فاذا لم يلزم الفحص العلمي يلزم العلم بالانسداد
الثالث انك قد عرفت ما سبق ان اللازم والمعتبر هو الظن الذي يطمئن به النفس عند عامة
العقلاء فلو لم يحصل له الظن بهذه المثابة فهل يجوز له العمل بمطلق الظن حتى الظن الضعيف
الذي لا يطمئن به النفس ام لا بل هو كالعدم الاظهر الثاني لما سبق من الادلة من الاصل
وغيره فالظان بالظن الضعيف كمن لا ظن له فيلزم عليه الرجوع الى البراءة عند الشك في
التكليف والى الاحتياط فيما ثبت التكليف به كما اذا لم يحصل له الظن بعد الفحص عن الدليل فتدبر
المرحلة الثانية في بيان ما يثبت به حجية الظن الخاص من حيث افادته الظن
وهو طريق دفع الضرر المظنون وقد يتمسك به لا حجية نقامات متعددة بعبارات مختلفة
ومبنى الكل على حكم العقل بذلك وهو على ما قرره بعض الاجلة ان ما ظن المجتهد انه حكم
الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب فينتج ان ما ظن مظنة للضرر لان عدم
نصب الدلالة من الشارع على ما يترتب التكليف به يوجب الضرر عند صدق المخبر مع انه مدفوع
بعدالة الفاسق بل بدلالة الظاهر فان الظن يحصل عند ضعف ولا يمكن ان يقال انه خارج بالاجماع لان الدليل
العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا يمكن ان يكون معذورا واجيب عنه بان مراد المستدل انه اذا علم
بقاء التكليف في زمن الغيبة والحضر على سرعة الحكم الشرعي في الظن يجب متابعته ولا يجوز تركه بان
بقي الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف فما ظنه حراما او واجبا فيظن الله حكم بواخذه على
مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا وما ذكره من السند منه ان وجوب نصب
الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع في زمن ولا ان الكلام كان المجتهد صار نائبا عن الامام
بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد صار نائبا عن يقينه وكما ان الامام
يجب ان يكون عارفا بجميع الاحكام لرفع حاجة الناس وكذلك المجتهد يجب ان يكون له استعداد جميع
الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياجهم ولما لم يمكن تعلم الاجتهاد واجبا ولا يحصل انه لا يمكن له تحصيل
الكل باليقين فناب ظنه مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب

المرحلة الثانية في اثبات حجية الظن من باب دفع الضرر المظنون

في زماننا لما اشرنا اليه سابقا فناب الامر حصول الظن بحجيتها لان الاعتماد على اصل البراءة فقد عرفت حاله
وكون التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما انتهى اقول فرض عدم حصول ظن للمجتهد في مسئلة اصلا
فيرجع فيها الى اصل البراءة لا يتم انه على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول
لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ويرجع
هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر فاذا اخذنا بعد تقرير هذا الدليل بتقرير اخر
بان ترك العمل بما يحتمل الوجوب والحرمة يحتمل الضرر وكلما يحتمل الضرر يجب التحرز عنه عقلا فكذا
شرعا اما الصغرى فظ لان احتمال الضرر في ترك العمل بما يحتمل الوجوب والحرمة اظهر من ان يبين
واما الكبرى فقد عرفت في بيان الاصل فالتحرز اما ان يجب عن كل ما يحتمل الضرر على طريق الايجاب
الكلي او كان موهوما او لا يجب اصلا ولو كان مظنونا او يجب البعض دون البعض لا سبيل الى الاول
لاستلزامه الاقبح وهو العسر والحرج ولا الى الثاني لما هو مقتضى القوة العاقلة من لزوم التحرز عن
الضرر المحتمل مما لا يلزم الاقبح فتعين الثالث اي الايجاب الجزئي والسبب الجزئي ليس في جانب
الموهوم لان القوة تستقر من الايجاب الجزئي ليس الا في جانب المظنون اما الاول فلانا لو قلنا
بعدم لزوم التحرز عن المشكوك وجب القول به بالنسبة الى الموهوم ايضا بطريق اولى وان قلنا بلزوم
التحرز عنه وجب القول به بالقياس الى المظنون ايضا بطريق اولى وهذا يستلزم لارتكاب الاقبح
وكيف كان فلا ساغ من الايجاب الجزئي الا الاستفاد من السلب الجزئي بالنسبة الى الموهوم و
لا داعي لبناء المقام الى ان ننظر الى ان المشكوك هل هو يلحق بالمظنون ام بالموهوم وان كان الاخير
بالاضراب اقرب فظهر لك ان المجتهد اذا حصل له الظن بالحكم الواقعي يجب عليه الاتباع ذلك الظن
عنده يحتمل الضرر الواجب دفعه بحكم القوة العاقلة ما لا يلزم الاقبح وقد عرفت انه لا يلزم الا على
تقدير الاحتراز عن الموهوم او المشكوك فليس هذا الا اتباع الظن وكونه حجة انتهى وقد
حكى عن جملة من كتب الاصحاب تلك التقريبات والمناقضات بتقريرات يرجع اليها تقرير الاجلة
لان التقرير الاول يتوقف على امر بعد من هذه المقدمات المذكورة في الدليل السابق وهو بقاء
التكليف وانسداد باب العلم وغير ذلك كما يظهر من ما نقلنا من التقرير الاول اعتبارها في
اتمام الدليل واما التقرير الثاني فلم يتعرض فيه هذه المقدمات وكلمات الاصحاب ايضا خالية
عن اعتبار هذه المقدمات وكيف كان يرد على التقرير الاول اولا انه بعد فرض المقدمات
المذكورة كان العمل بالظن من جهة انحصار الطريق فانه بعد سد باب العلم وبطلان الرجوع الى
البراءة والاحتياط لا التوقف بحكم العقل في العمل بالظن فحكم العقل بلزوم العمل بمقتضاه لثبوت
التكليف وهذا الحكم لم يصح عندنا اصلا انه لا يعمل به مع بقاء التكليف وانحصار الطريق فيه كما

التكليف في تكليفنا بما لا يطاق وثانيهما ان ترك العمل بمرجح كان مظنون الضرر ودفع الضرر المظنون
لازم بحكم العقل فحكم العقل بلزوم العمل بالظن ح يحتمل من جهة كل من الجهتين ولكن لما تاملنا حكمه
مع ملاحظة المقدمات انما كان من جهة انحصار الطريق في الظن لانه لو كان من جهة الضرر في
ترك العمل به لكان غنيا عن هذه المقدمات لان ظن الضرر في ترك العمل بما ظنه المجتهد حاصل
جواز العمل بالاحتياط بالبراءة وعدم لزوم محذور في العمل بها ايضا لان الظن حاصل على كل حال
فلو حكم العقل بوجوب العمل بهذا الظن لحكم به مطلقا ولا يفترق عنده بين سد باب العلم الا غالبا
وفتحه مع سده بالنسبة الى بعض المسائل ومع جواز العمل بالبراءة من دون لزوم محذور
الخروج عن الدين وعدمه لحصول ظن الضرر في ترك ما ظنه المجتهد فعلمنا بذلك ان حكم العقل
بلزوم العمل بما ظنه المجتهد مع ملاحظة هذه المقدمات ليس من جهة كون الضرر في تركه بل
من جهة انحصار الطريق في العمل به وثانيا انا لو سلمنا ان حكمه من الجهة المذكورة لكنه يلزم الحكم به
في حال الانسداد انا لا ندري ايضا كما اشرنا اليه لان ظن الضرر حاصل في الصورتين وهذا مخالف
للعقل القاطع وللاجماع الساطع فان قلت ان الرجوع الى الاحتياط والبراءة عند الانسداد
يلزم اصل المحذورين بخلاف حال الانفتاح فلذلك يحكم العقل في الانسداد بلزوم العمل بالظن
دفعا لكونه ضرر دون ح الانفتاح الاغلبي لجواز العمل بالبراءة او الاحتياط بحسب موارده لعدم
لزوم اهل المحذورين لقلة موارده ولذلك اتفق عليه الاجماع قلت ان مقتضى دليل دفع
الضرر عدم الفرق بين الحالين لان ظن الضرر في ترك العمل به حاصل عند الانفتاح الاغلبي ايضا
فان قلت انا نمنع عدم الفرق لان الضرر في ترك الاحتياط لان الاصل العمل به حرجا على فقدانه
عقلا لانسداد الاغلبي للدليل لموارده ولزوم العسر لكثرة الموارد المشتبهة بخلاف حال الانفتاح
الاغلبي فلقلة الموارد المشتبهة لا يلزم الرجوع الى الاحتياط محذور العسر فيجري ح على مقتضى
اصالة الاحتياط ح كان ظن الضرر في ترك العمل بالاحتياط قلت هذا دليل على ان الضرر
ليس في ترك العمل بما ظنه المجتهد من حيث انه ظن المجتهد حتى يكون ذلك دليلا على لزوم العمل
بما ظنه من الوجوب والحرمة فالمدار على ظن الضرر وهو قد يكون في ترك العمل بما ظنه المجتهد
وقد يكون في العمل بما ظنه المجتهد فيجمع ما اوردنا في الايراد الاول ولكن لما كان الكلام هنا على
فرض تسليم كون الحكم من جهة انه ظن المجتهد فيلزم عدم الفرق بين الانسداد الاغلبي وعدمه فتدبر
وثالثا انا نعترض هذه المقدمات بحكم العقل بوجوب العمل بالظن للضرر ولكن من جهة الانحصار
في الطريق يحكم بالضرر على سبيل اليقين لا انه يجب الاحتراز عنه لانه ضرر مظنون ولو كان الضرر
مظنونا بمجرده للحكم بوجوب الاحتراز عنه مع انه يحكم بعدم التكليف بعد بيان قطعي يحكم العقل

ويدل على ما ذكرنا اعتراف المقرر بان العمل بالظن قام مقام العلم كقيام المجتهد مقام الامام لنا من جهة التمكن عن الوصول الى العلم بالبراءة واعتذار الطريق بالظن الجاه الى العمل به لا لانه في تركه ضرر والعمل به لازم لدفع ذلك وان كان ذلك الحكم ايضا موجودة فيه لا ان حكم العقل مع ملاحظة المقدمات ليس الا من حيث انحصار طريق العمل فيه فتدبر (منه)

هنا بلزوم دفع الضرر ليس من جهة كونه مظنون الضرر بل من جهة كونه مقطوع الضرر
ولا ينفع انا نمنع حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون مطلقا لانا نقول ان العقل يحكم بذلك في
غير الشرعيات وفي الشرعيات قبل ملاحظة اصالة البراءة ولكن بعد ملاحظتها بانه لا يجوز التكليف
بدون دليل قاطع يحكم بانه لا ضرر في ما ظن انه واجب او حرام ولما انسد الطريق هنا الى البراءة
للزوم الخروج عن الدين ولا سبيل الى الاحتياط للزوم العسر ولا يمكن ترك العمل بالتكاليف
المعلومة فيحكم ان ما ظن كونه واجبا او حراما يجب العمل بمقتضاه وفي تركه ضرر قطعا فالضرر هنا
مقطوع لا مظنون ومجرد الجهة ملزم العمل بالظن والا فمجرد كونه مظنون الضرر لا يحكم بلزوم التحرز عنه
وملخص الاجوبة انا نمنع كون حكم العقل بلزوم العمل بالظن من حيث انه فيه ظن الضرر بل من جهة
انحصار الطريق فيه وان حكم بلزوم الاحتراز عن الضرر المظنون وهو هنا ايضا موجود ولكنه حكمه
هنا من جهة الانحصار وثانيا ان هذا الدليل لو تم لكان المدار على ظن الضرر المجتهد بالتكليف
وهذا يجري في كل زمان ولا اختصاص له بحالة الانسداد لان ظن المجتهد بالوجوب والحرمة
موجود في حال الانفتاح ايضا ولم يقل به احد وثالثا لو سلمنا حكم العقل بلزوم العمل به من جهة الضرر
ولكنه يحكم بكون الضرر مقطوعا لا انه مظنون ويجب الاحتراز عن المظنون لان المظنون يتبدل
عند امكان الرجوع الى البراءة وظن بالوجوب والضرر واما مع عدم امكان الرجوع الى البراءة فحكمه
بالضرر انما هو على سبيل اليقين فتدبر واما على التقرير الثاني فاجيب عنه بوجوه اما اولا
فبمنع الصغرى بان احتمال الضرر فيما ترك المجتهد العمل به من المحتملات الوجوبية والحرمية فاسد
جدا للعقل القاطع الحاكم بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا عقاب الا بعد البرهان فالعقاب على
مجرد احتمال التكليف قبيح فيحصل القطع بعدم احتمال الضرر فيهما وثانيا انا نمنع الكبرى ونقول
ما الدليل على لزوم التحرز عن المحتمل حتى في صورة يكون فيها له المعارض وهو هنا موجود لان العمل
بمجرد الاحتمال على سبيل اللزوم عمل بما وراء العلم والعمل به غير جائز للايات الدالة على ذلك منها قوله
تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وثالثا ان الدليل اخص من المدعى لان المدعى حجية الظن
في كل حكم ولو كان اباحة ومعلوم ان الضرر المحتمل ليس الا في الوجوب المحتمل او الحرام فتدبر وفيه نظر
لامكان التمسك بعدم القول بالفصل بالنسبة الى غير محتمل الوجوب والحرمة بلزوم الاخذ
بما ظنه المجتهد وان لم يكن في نفسه من المحتمل الضرر ففي نفس ترك العمل به ايضا محتمل الضرر
ولكن يجيء مقامه الايراد الثاني على التقرير الاول لان هذا الدليل لو تم لا يفرق بين زمان
الانسداد والانفتاح لان ظن المجتهد بالوجوب والحرمة ظن بترتب العقاب على الترك فيجب
العمل به فالمناط شيء واحد فيهما واحد في زمان وذلك مخالف للاجماع فظهر فساد كلي هذه القاعدة فتم وتدبر

المرحلة الثالثة في اثبات حجية خبر الواحد الخاص من باب افادته الظن بانه لو لم يعمل به
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بين البطلان حكي ذلك عن العلامة في النهاية وغيره وقد
يوضح بيانه بان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن العقل
بان الموهوم هو حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن العقل بان المظنون حكم الله او
العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله
المدح والذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والترجيح
فاتركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند تزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح ع وخلافه
وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى
والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه بالكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك
الحسن واختيار القبيح وقد يقرر بتقرير اخر وهو ان النبي ص قد ابلغ الاحكام الواقعية الى الناس
ونحن ايضا مشاركون لهم في تحصيل تلك الاحكام الواقعية وان انسد باب العلم بها بالنسبة الينا
والدليل على المشاركة كما مر مرارا هو الدليل القطعي المركب من امور ظنية يحصل من تراكمها القطع
فح نقول ان المجتهد القاطع بلزوم تحصيل الاعتقاد بالاحكام الواقعية اذا تفحص عنها ووجد
باب العلم بها منسدا فان فرضنا الانسداد بالنسبة الى مورد واحد والانفتاح في باقي الموارد
ومع ذلك حصل له الظن بالوجوب في هذا المورد الخاص الذي انحصر انسداد باب العلم بالنسبة اليه
مع كون عدم وجوبه موهوما فالاحتمالات خمسة الجمع بين الموهوم والمظنون وطرحهما والتخيير
بينهما واخذ الموهوم والاخذ بالمظنون لا سبيل الا الى الاخير اما الاول فلما فات لما ثبت من
لزوم العمل بالتكليف الواقعي واما الثالث فلقبح التسوية بين الراجح والمرجوح واما الرابع فلقبح
ترجيح المرجوح على الراجح فتعين المصير الى الخامس وهو المطلوب ويرد على ذلك وجوه الاول منع
كون العمل بالمظنون راجحا بل الراجح العمل بالاحتياط فيما علم بثبوت التكليف والى البراءة فيما
لم يثبت التكليف فيه فان قلت ان الرجوع الى البراءة يلزم الخروج عن الدين للعلم الاجمالي بوجود تكاليف
متعددة بين ما شك فيه ثبوت التكليف وهناك لما ثبت من اشتراكنا مع الحاضرين في هذه التكاليف
الثابتة اجمالا فيما بين هذه المشتبهات وكذلك الرجوع الى الاحتياط فيما ثبت التكليف به يلزم
العسر وتعطيل الاحكام فلا بد من العمل بالظن دفعا للمحذورين قلت ان هذا يرجع الى الدليل الرابع
من الادلة على حجية الظن اي الدليل الرابع وليس دليلا على حدة وهي نقول به وما نحن فيه هنا ان
مجرد كون الظن راجحا بالنسبة الى الموهوم يلزم الاخذ به بحكم العقل وبناء على هذا من دون
التمسك بالمقدمات الماخوذة في الدليل الاول لا يتم به المطلوب لان الراجح الاخذ بالاحتياط او البراءة

فان قلت

فالكرة سستنها الجمع بين المتضادين الظاهر فساده عقلا واما الثاني (منه)

فان قلت كيف يمكن الاحتياط في المعاملات اذا دار الامر بين شخصين او المقسم بين شيئين ميراث
الخ مع اختلاف المذاهب فيلزم التوقف عن الافتاء مع ان الاجماع قائم على وجوب الافتاء قلت
اولا انه الاجماع مع ذهاب الاخباريين الى خلافه وثانيا سلمنا ذلك لكن يثبت حتى في صورة عدم
امكان تحصيل العلم وكون الحكم مظنونا اول الكلام سلمنا الاطلاق ولكن اذا لم يحصل الظن في مسئلة
فلا يجب الافتاء لانه ان قلت نعم لانه فاسد قطعا ولم يدل دليل عليه ويلزم التوقف ايضا كما هو
مقتضى دليلك وان قلت لا نحن نقول انه لا دليل على وجوب الافتاء حين عدم حصول الظن
ولا يلزم من التوقف ح محذور فكذلك اذا حصل الظن ولا دليل على اعتباره لا الظن هنا فيتوقف
لانه اقرب الى الاحتياط لاحتمال حرمته في الافتاء ح واحتمال حرمته واحدة في عدم الافتاء
فهو اقرب بالاحتياط والاحتياط ارجح عند العقل ايضا وان تمسكت بتعطيل الاحكام العسر
فقد رجعت الى الدليل الاول فليس هذا دليلا تاما براسه ليتم به وحده المرام في هذا المقام فتدبر
الثاني النقض بالظن الحاصل في المسئلة الاصولية بعدم حجية الظن بيان ذلك انه لو كان العمل بالمظنون
لازما بما انسد فيه باب العلم في المسائل الفرعية لوجب العمل بالمظنون في كل ما ثبت فيه التكليف وانسد باب
العلم فيه ومنها مسئلة حجية الظن في المسئلة الاصولية ولكن حصل لنا الظن بعدم حجية الظن بالايات الناهية
عن العمل بما وراء العلم بل الظن بخصوصه والثاني باطل لما تقدم منه بيان الملازمة انه لا فرق في ثبوت
التكليف بتحصيل الاحكام الواقعية بين المسئلة الاصولية والفرعية لثبوت لزوم تحصيل الواقع فيهما معا
فنقول ان المجتهد اذا تفحص عن حكم مسئلة حجية الظن وعدمه فلا شك انه يحصل له الظن بحرمة العمل
بالظن للايات الناهية عنه فالاحتمالات هنا ايضا خمسة والاربعة باطلة فبقي الخامس وهو تحريم العمل بالظن الاصح
وقد حصل له الظن بعدم حجية الظن فيلزم ح حجيته لعدم حجيته وكلما كان كذلك فهو باطل فتدبر
فالتالي كذلك الايات ايضا ظنية ويلزم من حجيتها عدم حجيتها ايضا فلا يجوز الاستدلال بها فينتفي الدليل
فان قلت اولا قد اثبتنا انها من الظنون الخاصة التي هي حجة مطلقا وثانيا لو سلمنا ذلك فلا شك انها
ينصرف الى غيرها كما اشرنا اليه في مقامه بان لغة العرف وبناء العقلاء على انصرافها امثالها الى
الغير لا نفسها كما في الخبر بمنع كونها ظنية للخروج عن الحجية الثالث النقض بالقياس لانه ايضا مفيد
للظن فاذا حصل الظن في حكم مسئلة بالقياس فيتصور هنا احتمالات خمسة ولا سبيل الا الى
العمل بالظن وهو الاخذ بالقياس فان قلت نعم لو لم يقطع بعدم اعتباره ولكن لما قطع بالاجماع
انه غير حجة فلا يشمله الدليل لان العقل حاكم على لزوم ترجيح الراجح على المرجوح لو لم يمنع عنه الشارع
ومع القطع من المنع من قبل الشارع فلا حكم للعقل بذلك فالعقل ح تعليقي لا تنجيزي فلا محذور
قلت لا فرق بين القياس وغيره من الظنون من هذه الجهة الا ان ما وصل الينا من الشارع

على عدم اعتبار الظن القياسي من الدليل القطعي كالاجماع القاطع مثلا وما دل على حرمة العمل بالظن مطلقا
من الايات والاخبار ظنية وانت خبير بان هذا القدر من الفرق في المقام لا يجدي في اثبات المرام
فتدبر هكذا قرر هذا الايراد ولكن نقول ان اريد من قوله ظنية ان اطلاق الايات والاخبار
وشمولها للظن ظنية او اراد ان كل واحد منها ظنية ولكن بعد تراكمها يصير قطعيا كالاجماع القاطع
فيتم به المرام لان الظن الحاصل من اطلاق الالفاظ ظن مخصوص ولان كون كل واحد من افراد الادلة
ظنية لا يضر في الاستدلال بعد صيرورتها قطعية من جهة تراكمها واما ان اراد ان الادلة كلها ظنية
وان لم يحصل القطع بتراكمها ومع ذلك لا يجدي للفرق بينه وبين القياس فنمنع عدم كون
الفرق لان حجية الظن بعد في مقام النزاع ونحن في محل اثباته ولا بد ان يكون الدليل على
عدم حجية ظن مخصوص او بعضه دليلا قطعيا فالاجماع يخرج القياس عن محل النزاع واما الادلة
الظنية لا يجري بها مطلق الظن عن الحجية فالفرق بهذا القدر يكفي في المقام لاتمام المرام فتدبر
الثالث ان اي شيء يدل على لزوم التشارك حتى في محل البحث اي في صورة كان انسداد باب
العلم منحصرا في مسئلة واحدة وانفتاحه في باقي المسائل لان من الادلة المذكورة الدالة على التشارك
المرجحة لتحصيل الحكم الواقعي الاجماعات المنقولة وبناء العقلاء وعمومات الكتاب لا معنى لها انه
ولا شيء منها ثابت في محل النزاع فضلا عن ثبوت اجتماعها المستلزم لحصول القطع بالتشارك
من تراكمها فتدبر هكذا قرر ولكن فيه تامل لان اطلاق الفاظ الاجماعات المنقولة وعبارات
الاكثرين الذاهبين الى الاشتراك يشمل كل واحد واحد من المسائل وليس مرادهم الاشتراك
في الكلي ومجموع المسائل من حيث الاجتماع بل ظاهر كلماتهم الاجماع على التشارك في كل واحد من
من المسائل فلا معنى لانكار الشمول لما كان المنسد فيه باب العلم مسئلة واحدة لان الاشتراك
ثابت في هذه المسئلة الخاصة ايضا باطلاق كلمات الناقلين للاجماع وعبارات الاكثرين الذاهبين
اللهم الا ان يمنع الصغرى وهو ثبوت التكليف بالحكم الواقعي لنا لا يبقى في هذه الصورة
اي في حال انسداد باب العلم في مسئلة واحدة لانهم يرجعون الى البراءة او الاحتياط
الرابع ان العمل بالظن في الصورة المفروضة مخالف للاجماع لانا نرى طريقة العلماء كلا ولا على الرجوع
الى الاصول سواء كان الاصل في المسئلة الاستصحاب او البراءة عند انسداد النادري في
فتاوى السبيل الى الاجماع على حرمة العمل بالمظنة مع عدم انفتاح اغلب ابواب العلم بالاحكام
وما انسد فيه باب العلم نادر يرجع الى الاصل في المسئلة من براءة او استصحاب يحصل بالحقيقة القاعدة
اذا لم يكن الامر دائرا بين المحذورين والا فالتخيير ولا ينكر عليه في ذلك احد من العلماء الا انه يعوط
الفرق بين زماننا وزمانهم بانفتاح الاغلب والانسداد الاغلب لقربه بعهد الامام عليه السلام وبعدنا والظن انه كذلك

وقد يتمسك لحجية الظن بطريق آخر وهو القياس الاولوية وهو ان الظن الحاصل من الاخبار
المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية ربما كان ضعيفا اضعف من الظن الحاصل من الاسباب
التي لم يدل على اعتبارها من الشرع دليل كالشهرة والاجماع المنقول والاستقراء ونحوها واذا
كان الاول حجة فكان الثاني حجة بالاولوية لانها اقوى وهو اولى بالحجية واذا ثبت حجية الظن الحاصل
من هذه الاسباب في الجملة وهو في صورة كونه اقوى من الظن الحاصل من الاسباب المعتبرة
فيتم في الباقي اي ما يحصل منها من الظنون وان لم يكن اقوى بالاجماع المركب لعدم القول بالفصل
بين الظنون الحاصلة من هذه الاسباب واجيب عنه بوجوه الاول بالنقض بالقياس
لان الظن الحاصل من القياس قد يكون اقوى من الظنون الحاصلة من الاسباب المذكورة
المشكوك اعتبارها من الشرع كالشهرة ونحوها وحيث كان الاقوى حراما في الشرع كان الاضعف
حراما بالاولوية ويتم في الباقي بالاجماع المركب فيحصل التعارض بين الاجماعين المركبين فاما الحكم
بالتساقط والرجوع الى الاصل او الاخذ بما يوافق الاصل وعلى التقديرين يحكم بعدم جواز
العمل بالظن لانه مقتضى الاصل الثاني بالحل لان اثبات حجية الظن بالاولوية اثبات للظن
بالظن لان الاولوية ظنية وهو مورد وهو الثالث ايضا بالحل وهو انا لو سلمنا اعتبار ان المسئلة
اصولية والظن فيها ليس بحجة الرابع لو سلمنا حجية الظن هنا ولكن لا نم حجية هذا الظن بخصوص
لان الاولوية اعتبارية عقلية ولا دليل على حجيتها الا ان تكون الاولوية مستفادة من الادلة
اللفظية في موارد الفرع وقد يتمسك ايضا لاثبات هذه الدعوى ببناء العقلاء على اعتبار
الظن في تجاراتهم وارسال اموالهم الى بلاد بعيدة وفي زراعاتهم ومكاسبهم وجميع امور
معاشهم لانهم حيث ظنوا بوصول اموالهم الى البلاد المقصودة وصولها اليها يرسلون ولو تلف
بنهب او غرق لم يكن عليهم ملامة ولا يذمهم العقلاء في ذلك لان افعالهم منوطة بظنونهم
وكذلك الزارع لو تلف زرعه وغير ذلك من المكاسب لو تخلف ظنونهم لا يذمهم احد ولو كان
عملهم منوطا بظنهم فهذا يكشف عن جواز العمل بالظن عندهم الكاشف عن وجود دليل دال
على حجية الظن عندهم بحيث لم نعثر عليه والعادة قاطعة ببعد خطاء هذا الجم الغفير والجمع الكثير
واذا ثبت حجية الظن عندهم يثبت حجيته شرعا ويجوز العمل به في الفروع لدلالة الدليل العقلي على
اعتبار الظن وجواز العمل عليه وهو بناء العقلاء الكاشف عن وجود الدليل على جوازه
وقد اورد عليه بوجوه الاول منع الصغرى وهو بناؤهم في الامور المذكورة على الظن بل اعتمادهم
على علومهم العادية بحيث لا يحتمل النقيض عندهم بحسب العادة ولم يحصل بتشكيك المشكك عادة
وظهور الخطاء احيانا لا ينافي العلم العادي اذ ربما يظهر خطاء العلم ايضا وهذا امر بين لا يستتر لكاره

الثاني بعد تسليم الصغرى يمنع الكبرى بان نقول ان اريد من كون بناء العقلاء حجة ان القوة العاقلة حاكمة
بحجيته ولكن من اين ثبت حكم القوة العاقلة بحجية الظن في الموارد المذكورة وان اريد منه غير ذلك وهو
ان بناء الناس وديدنهم على العمل بالظن والاعتماد عليه في كسب معاشهم فنقول ايها القائل بحجية
بنائهم هل تقول بحجية بنائهم مطلقا سواء دل الدليل الشرعي على خلافه ام لا او تقول به معلقا على عدم
ورود دليل شرعي على خلافه اما الاول فلا دليل عليه لا من الكتاب ولا من السنة ولا الاجماع ولا العقل
القاطع واما الثاني فنم ولكنه ورد الدليل الشرعي على خلافه وهو الايات الناهية عن العمل بالظن
والقول بعدم الفرق بين المصورة بكون بناء العقلاء على خلافها تم لا معالم الاطلاق او العموم حتى
يثبت التشكيك وهو غير معلوم وكذا القول بكونها مخصصة بالمجمل للقطع بحجية جملة من الظنون في
الشرع وهي غير معلومة فقد خصصت بالمجمل والعام المخصص بالمجمل غير حجة وذلك غير معلومية الظنون
المعلومة حجيتها فيخرج بها افرادا منتفية ويبقى الباقي تحت العموم على القاعدة صح ما خرج
بقي الباقي وقد يقرر هنا طريق آخر يتم به المطلوب لم يرجع الى الدليل الاول وهو قاعدة الاشتغال
بيانها انه يتوقف على مقدمات الاولى انه لا شك ان النبي صلى الله عليه وآله قد بلغ الى الامة احكاما كثيرة الى الشاهدين
وقد دلنا الدليل القطعي على مشاركتنا اياهم في نفس الاحكام المتلقاة من الشارع في صورتين
الاولى ما اذا كان باب العلم التفصيلي في تلك الاحكام باسرها مفتوحا بالنسبة الينا الثانية ما
اذا كان باب العلم في اغلبها مفتوحا بالنسبة الينا الثانية انه لا شك في كون الاحكام بالنسبة الينا على
قسمين قسم معلوم بالتفصيل وما هو معلوم بالاجمال وهو على اقسام ثلثه ما دار الامر فيه بين الوجوب
وغير الحرمة وما دار الامر فيه بين الحرام وغير الواجب وما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة
ولا شك في كثرة الاول غاية الكثرة وكثرة الثاني ايضا لكن ليس بكثرة الاول واما الثالث فاقل منهما
ومع ذلك الامر فيه سهل لان مع الرجحان في احد الطرفين يؤخذ بالراجح وان لم يكن الظن الاجتهادي
في البين فالتخيير والاخذ بالراجح وان كان رجحانه بالظن الاجتهادي ولكن الاخذ به في مقام الترجيح
كان متعينا وان كان حاصلا من القياس ولا شك ان التكاليف في هذه المشتبهات في غاية
الكثرة الثالثة انه لا شك ان مقتضى قاعدة الاشتغال الماخوذة من العقل والنقل ان الشغل القطعي
بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وحكم العقل والنقل بذلك القاعدة الرابعة ان مقتضى
القاعدة الماخوذة من العقل والنقل معا ان العسر والحرج المؤدي الى اختلال النظام منفيان
في الشريعة بل منفي في الشريعة وان لم يؤد الى الاختلال بل منفيان بمجرد كونه عسرا للايات والاخبار
اذا عرفت ذلك فنقول ان مقتضى المقدمة الثالثة انه يجب على المكلف اتيان كل ما يحتمل الوجوب
وترك كل ما يحتمل الحرمة مظنونا او موهوما تحصيلا للواجب الواقعي فوجوب اتيان المحتملات انما هو

من باب المقدمة وكذا الامر في ترك ما يحتمل الحرمة فانها ايضا من باب المقدمة لتحصيل القطع بترك
المحرمات الواقعية فليس ذلك التقرب الا من باب المقدمة ثم ان مقتضى المقدمة الرابعة القاطعة
بنفي العسر والحرج في الشريعة مناقض صريح لقاعدة الاشتغال لان مقتضاها الاتيان بجميع ما يحتمل
الوجوب وترك جميع ما يحتمل الحرمة ولا شك ان الاتيان بجميع ما يحتمل الوجوب مظنونا وموهوما
على سبيل الكلي تحصيلا للبراءة اليقينية يوجب العسر والحرج المنفيان في الشريعة فمقتضى هذه
القاعدة الاخيرة ترك ما يوجب العسر والحرج وان كان محتمل الوجوب او الحرمة فلا يمكن المصير
الى القاعدتين لتناقضهما فلا بد من الجمع بينهما والشرع في البين وذلك يمكن بوجهين احدهما ان
نعمل بقاعدة الاشتغال في المظنونات وبقاعدة الحرج في الموهومات بان ياتي بالاول ويترك
الثاني والثاني عكس الاول ولكن الاجماع ينفي الثاني فلا بد من الاخذ بالاول وهو المطلوب
والعقل يمنع احتمال المشتبهات على الواجبات والمحرمات الواقعية في غاية الفساد وان هذه
قليلة في مشتبهات كثيرة غير محصورة وبناء العقلاء على عدم اعتبار ذلك ثم اذا كان
في غاية القلة كالواحد والاثنين في الالف والالف واما اذا كان الواجب في الحقيقة كثيرا
ان كان في جنب المشتبهات قليلا وان كان المشتبهات غير محصورة فبناء العقلاء على الاجتناب
وما نحن فيه من قبيل الثاني والظاهر منع المقدمة الثالثة بان الاشتغال يقتضي الاتيان بحيث
لا يحصل العلم بالخلاص لا القطع بالامتثال لان الاتيان المحصل للعلم بعدم وجود الواجب في البين لا دليل على ازيد منه فانه ظاهر الفساد لان الادلة قائمة على لزوم تحصيل العلم
اليقيني بالبراءة بعد العلم بالاشتغال من العقل والنقل والقوة العاقلة وبناء العقلاء كما سيجيء
فان قلت لا نم ثبوت التكليف في المقام لان الاتيان بجميع المحتملات انما هو من باب المقدمة تحصيلا
للتكليف الواقعي ووجوب المقدمة فرع وجوب ذيها ووجوب ذيها فرع امكان الاتيان بجميع منه
واذا لم يكن المقدمة المقدورة يلزم عدم كون ذيها مقدورا لان امكان اتيان ذيها فرع امكان
اتيان مقدمته واذا لم يكن المقدمة مقدورة لم يكن ذي المقدمة مقدورا وعدم مقدورية ذي المقدمة
كاشف عن عدم وجوبه واذا لم يكن واجبا لم يكن المقدمة واجبة فاين التكليف بذي المقدمة
وهو الاحكام الواقعية فلا يجب اتيان هذه المحتملات لان عدم وجوب ذي المقدمة كاشف عن عدم
وجوب المقدمة وبعبارة اخرى ان بعد تسليم لزوم العسر والحرج اما ان نقول بثبوت التكليف في
سلسلة المشتبهات ام لا فعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني يلزم تخلف اللازم
عن الملزوم ضرورة ان الواجب ملزوم لاستحقاق العقاب على تركه وانت قائل ايضا بان سلسلة
المحتملات مشتملة على التكاليف النفس الامرية جزما فلو قلت بعدم التكليف لجوزت ان لا يكون المطلوب
الواجب واجبا مع عدم كونه معروضا لاستحقاق العقاب على تركه فلا بد ان نقول بعدم لزوم التكليف والامر

فتلك ان الجواب عن ذلك بوجوه الاول ان النفس بين سقوط نفس الامتثال ومقدور العلم بالامتثال فان بناء العقلاء وقاطبة على سقوط التكليف عند عدم القدرة بالاول كعدم القدرة تحصيل الماء للوضوء فانهم قاطعون بعدم وجوب الوضوء حينئذ فيع التكليف بما لا يطاق واما عند عدم القدرة بالنسبة الى الثاني فلا يحكمون بالسقوط بل كان بناؤهم على تحصيل ما يمكن اتيانه لان الضرورة تتقدر بقدرها كما اذا امر السيد عبده باتيان شيء من الدار ثم اشتبه عليه فلان الشيء بين اشياء متعدده ولا يقدر باتيان الكل فيأتي بما هو مقدور له وما نحن فيه من قبيل الثاني لان الامتثال بالمشتبهات انما هو لتحصيل العلم بالامتثال فاذا لم يكن اتيان الكل مقدورا للزوم العسر والحرج فيأتي بالقدر الذي لا يلزم منه المحذور فلا يسقط التكليف بالكلية فيأتي بالمظنون لان بناءهم على عدم سقوط التكليف بذي المقدمة الثاني ان اتيان المظنونات واجب بالضرورة للقطع باشتمالها على واجبات كثيرة لا مستقلا في اثبات التكليف مع قطع النظر عن الموهومات فيلزم العمل بمقتضى هذه المظنونات المشتملة على الواجبات النفسية لا مرية واما الموهومات فاما المشتملة على الواجبات النفسية لا مرية ام لا فعلى الثاني فلا كلام فيه وعلى الاول فالتكليف ايضا ساقط بالنسبة اليها لان الواجب ليس ما يترتب على تركه العقاب مطلقا بل يترتب عليه العقاب على فرض امكان الاتيان به واما في صورة العجز فلا عقاب على تركه فالواجب ما يكون تاركه العقاب في الجملة ولو في بعض الاوقات وما نحن فيه لما كان في تركه العجز ولو لزوم العسر والحرج فلا استحقاق للعقاب على تركه الثالث انا سلمنا وجود الواجبات في سلسلة الموهومات ولكن وجوبها موقوف على عدم العجز والعجز موجود وهو لزوم العسر فالواجب هنا وجوبه مشروط بعدم العجز والشرط مفقود واذا انتفى الشرط انتفى المشروط فلا وجوب حينئذ مع وجود الواجب فيه

تنبيه قد عرفت مما ذكرنا ان جميع الطرق فاسدة الا الطريق الاول والاخير ولكن بعد امعان النظر وامعان الفكر لا يبعد ارجاع الاخير الى الاول لان مقتضى المقدمة الاولى ثبوت التكليف وبقائها بالنسبة الى الغائبين عن زمان الشارع وما يجري مجراه ومقتضى المقدمة الثانية انسداد باب العلم التفصيلي ومقتضى المقدمة الثالثة عدم جواز الرجوع الى البراءة ومقتضى المقدمة الرابعة بعد عدم جواز الرجوع الى الاحتياط فالحصر الامر بين الاخذ بالمظنون او الموهوم او التبعيض والاخذ بالاخير مخالف للاجماع لا تمسكنا به في الدليل الاول وهو ايضا يظهر من هذا الطريق لان التمسك بالاجماع بعدم جواز الاخذ بالموهوم على الاطلاق بل على تقديره على سبيل التبعيض ايضا وما ذكرنا كله مشترك الاخذ بين الطريق الاول وهذا الطريق الاخير نعم الفرق يمكن ان يكون في الاخذ بالمظنون وترك الموهوم بان الاجماع ناف للاخذ بالموهوم هنا والترجيح المرجوح في الطريق الاول وهذا العذر

المطلب الثاني ... [illegible]

٢٣٠

المطلب الثاني في بيان جواز العمل بالظن وعدمه في غير الفروع والكلام فيه يقع في مقامات

المقام الاول في بيان جواز العمل بالظن وعدمه في الاصول العمليه اي اصول الفقه فيه اقوال العدم مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل بين الموارد بان يعمل بالظن في بعض مسائل الاصول دون بعض اما الاول فقد ذهب اليه المعظم واما الثاني فقد ذهب اليه بعض واما الثالث فقد نسب ذهاب البعض اليه والحق ما عليه المعظم والدليل عليه الاصل لان مقتضى الاصل الاولي كما عرفت سابقا هو حرمة العمل بالظن في جميع الموارد ومن اي سبب كان وفي اي شخص وفي اي زمان ما لم يرد دليل على جواز العمل به وهو ايضا معضود على قبح التجري مورداً وسببا وشخصا وزمانا ولا يجوز التعدي عن القدر المخرج عام يرد فيه دليل فمقتضى حرمة العمل به وما نحن فيه مما لم يدل دليل على جواز العمل بالظن فيه فنحن باق على مقتضى الاصل الاولي وبيان عدم ورود الدليل الدال على جواز العمل بالظن وخروجه عن الاصل كما عرفت سابقا منحصر في الدليل الرابع على الوجه الاول او هو مع قاعدة الاشتغال بناء على عدم ارجاعه الى الدليل الاول اما الاول فقد عرفت انه مركب من مقدمات اربع الاولى ثبوت التكليف في حق الغائبين كما يثبت في حق الحاضرين وبقائه الى يوم التكليف الدين الا لمز الثانية انسداد باب العلم في اغلب الاحكام الثالثة دوران الامر بين المحتملات والرابع قبح الترجيح بلا مرجح اما الاولى فلا شك في ثبوته في المقام لان التكليف ثابت بالنسبة الى تحصيل المسائل الاصوليه من باب المقدمه لان تحصيل الاحكام الفقهيه موقوف على تحصيل مسائل الاصول واما المقدمة الثانية فنمنع مرة بعد تسليم الاولى والثانيه ومرة تسليمها مع منع الثالثة اما على الاول فبناء على اجراء الدليل على نحو ما ذكرناه في المسئله السابقه بان يقال ان باب العلم في اغلب المسائل الاصوليه منسد او تنقيح وان لم يكن اغلب الابواب منسدا ولكن العلم الاجمالي حاصل على عدم العمل بالظن في المسائل الاصوليه بالمخالفة للاحكام الواقعيه وهذا منقول بعدما عرفت من اقامة الدليل العقلي القاطع والبرهان الساطع على حجية الظن في ابواب الفقه كالظن الحاصل من الخبر الواحد والاجماع المنقول والشهرة والاستقراء وظهور عدم الخلاف ونظائرها فقد تبين لك انفتاح باب العلم الغالبي في المسائل الاصوليه لان العمدة منها حجية الظن وما سواه اقل قليل لو سلمنا انسداد باب العلم فيه لا يستلزم ترك العمل بالظن بالنسبة اليها الخروج عن الدين كالخبر الصحيح مطلقا والاستصحاب العزاحيين للظن لو لم نقل باثبات حجيته من الدليل الشرعي التعبدي واما على الثاني بان يقال ان باب العلم التفصيلي في المسائل الاصوليه منسد في الجملة ولو بالنسبة الى الاقل القليل ولكن لو لم نعمل بالظن بالنسبة هذه الموارد القليلة تحصل المخالفة القطعيه بالنسبة الى الاحكام الواقعيه فنقول اولا انا لا نسلم العلم بالمخالفة مع ندرة هذه الموارد القليلة

وثانيا انه لا دليل على العمل بالظن مع العلم الاجمالي ايضا لانه قليل في كثير لا يعتنى به فلا محذور في ترك العمل بالظن مع المخالفة النادرة وثالثا ان هذا العلم الاجمالي معارض بالعلم الاجمالي بالمخالفة القطعية عند العمل بالظن في المسائل الاصوليه لعدم الملازمة بين الظن بالحجية وكونه حكما ظاهريا وبين الظن بالحكم الواقعي لان النسبة بينهما عموم من وجه فربما يجامع الظن بالحكم الظاهري مع الظن بالحكم الواقعي وربما تفارق من الطرفين اما مادة الجمع كالظن الحاصل من الاسباب المعتبرة بالحكم الواقعي كالظن الحاصل من الخبر الصحيح من دون معارض ومادة افتراق الظن الظاهري كما في الطهارة الاستصحابيه والنجاسة كذلك مع عدم الظن بالبقاء لانه تعبدي ومادة افتراق الظن الواقعي كالوحصل الظن بالحكم من الاسباب الغير المعتبرة بل مما يقطع بالعدم حجية الظاهر كالظن الحاصل من القياس فاذا ظهر عدم التلازم بينهما فربما يحصل العلم الاجمالي بعدم المطابقة ايضا فالعلم الاجمالي بالمخالفة القطعية عند العمل به معارض بالعلم الاجمالي بالمخالفة عند العمل به فلا عبرة به فيرجع الى الاصل وهو حرمة العمل بما وراء العلم فان قلت اذا كان الامر كذلك فلا يجوز العمل بالظن في ابواب الفقه ايضا للعلم الاجمالي بمخالفة بعض الظنون للواقع لان احتمال المخالفة قائم في كل فرد من افراد الظن فبعد الاحتمال يحصل العلم بالمخالفة في الجملة من بين هذه الظنون قلت هذا الكلام في غاية الفساد لان الظن في الفرع ظن بالحكم الواقعي ومع فرض كون كل واحد من الموارد مظنون المطابقة لا يمكن فرض العلم الاجمالي بالمخالفة والا يلزم عدم كون كل واحد من الظنون مظنونا لعدم امكان اجتماع المتضادين وقد مر الاشارة اليه ايضا بخلاف الظن في الاصول فانه يجامع مع عدم الظن بالحكم الواقعي لانه ظن بالحكم الظاهري ولهذا لا يلزم ان يكون مع الظن بالحكم الواقعي لما عرفت من النسبة بينهما مثل اذا ظن بحجية الاستصحاب الذي لم يقل بالوصف فلا يلزم ان يكون مع الظن بمطابقة مقتضاه مع الحكم الواقعي فلا محذور ان يحصل العلم بالمخالفة مع الحكم الواقعي اجمالا لاختلاف الجهة فلا يقاس الظن بالحكم الظاهري بالظن بالحكم الواقعي لظهور الفرق بينهما فتأمل من اقام الحجة على حجية مثل هذا الظن كالاخير فان قلت سلمنا عدم جريان جميع مقدمات الدليل الرابع في الاصول فقط ولكن نقول بعين ملاحظة جميع مسائل الاصول والفروع بالهيئة الاجتماعيه يجري فيها المقدمات لانسداد باب العلم الغالبي بالنسبة الى المجموع من حيث الاجتماع مع قطع النظر عن كونه اصلا او فرعا فيدور الامر بين المحتملات ولا مصير الا الى الظن ثم نتم التعميم في الموارد اصولا كان او فروعا بالمقدمة الرابعة بان العمل بالظن في بعض الموارد كالفروع دون الاصول ترجيح بلا مرجح فيثبت به المطلوب قلت اولا ان اعتبار الاجتماع لا معنى له مع استقلال كل واحد منهما برأسه والا لزم جواز العمل بالظن في التي يمكن تحصيل العلم فيها بالاعتبارات

٢٣٢

بالاعتبارات وملاحظة كل ما انفتح فيها غالب مسائله باب العلم بالنسبة الى ما انسد منه وكذا العكس بان يحكم بعدم جواز العمل بالظن في الفروع بانضمام اصول الدين اليه لانفتاح الغالبي حينئذ بالنسبة الى المجموع فالمعيار حقيقة هو ملاحظة كل علم بالنسبة الى نفسه بانفراده ولا عبرة بالانضمام والاعتبارية فاذا كان الامر كذلك فلا يجري المقدمات الدليل الرابع في الاصول كما عرفت وثانيا نمنع عدم المرجح بل المرجح للاصول هو الانفتاح الغالبي دون الفروع وثالثا ايضا منع ذلك لان الاحتمالات هنا متعدده العمل بالظن فيهما والعمل بالظن في الفروع دون الاصول او العكس والتبعيض في الفروع دون الاصول بان يعمل فيهما اما بالظن مطلقا او بعلميه مطلقا والنفي منهما والتبعيض في الاصول دون الفروع بالوجهين والكل باطل بالاجماع الا صورتين وهو العمل بالظن في الفروع دون الاصول او التبعيض في الاصول والاول عليه المعظم والثاني منسوب الى بعض الاخرين والقدر المتيقن كما هو مقتضى الاصل عند عدم قيام الدليل على الجواز هو الاول منهما واما الثاني منهما فلكونه محل الشك فيقتصر على القدر المتيقن حتى يقيم الدليل ولم يثبت فعلم ما ذكرنا وجود المرجح للاصول على الفروع فلا معنى للادعاء بعدمه وما يتوهم ان الظن في الاصول مستلزم للظن في الفروع لان الظن بان الاستصحاب حجة مستلزم للظن بالحكم الفرعي المستفاد من هذا الاستصحاب كما اذا شك المسافر الصلوة في السفر من اول الوقت حتى دخل الاربع بقاء الوقت فيحكم بوجوب القصر للاستصحاب لقوله لا تنقض اليقين فاذا حصل الظن بالقصر في الفرع فيجري دليل الرابع لانه مورده فيلزم جواز العمل بالظن في الفرع لذلك مدفوع بان ذلك مم لعدم الاستلزام بينهما لما عرفت سابقا من ان النسبة بين الظن بالحكم الظاهري والحكم الواقعي عموم من وجه فربما كان الحكم الظاهري مظنونا والحكم الواقعي موهوما كما اذا ظن بعدم بقاء الطهارة فيحكم ببقائها للظن بحجية الاستصحاب والعز المقيد للوصف فان قلت نعم ولكن انا نقطع من كثرة موارد هذا النوع من الاستصحاب في الوقائع ان بعضا من موارده معتبر عند الشارع من حيث المسئلة الاصوليه وان لم يستلزم الظن في المسئلة الفرعيه قلت هذا اساس ايضا لعدم الدليل على اعتبار هذا الظن الا اذا كان مستلزما للظن بالحكم الفرعي الواقعي لما عرفت ان وجوب تحصيل الحكم في الاصول انما هو من باب المقدمة لتحصيل الحكم الواقعي فالمعتبر الظن بالحكم الواقعي مع ان هذا الاستصحاب نوع واحد ولا معنى لاعتبار الشارع بعض موارده دون بعض فالظن الحاصل باعتبار بعض موارده عند الشارع دون بعض غير معقول لان هذا النوع اما معتبر عند الشارع ام لا والعلم بالمطابقة لاعتبار الشارع في بعض الموارد يلزم حجية هذا البعض دون الباقي وهذا لا يجري مع كونه دليلا واحدا

واما الثاني اى قاعدة الاشتغال فقد عرفت انها تجرى فيما كان الامر دائرا بين الوجوب
وغير الحرمة او بين الحرمة وعدم الوجوب وما نحن فيه ليس كذلك لان الامر هنا دائر بين حرمة
العمل بالظن في الاصول ووجوبه ومقتضى اصالة الاشتغال ليس الا الجمع بين الاحتمالين وهو
محال بالبديهة فليس محلا لجريان اصالة الاشتغال لتعارض الاحتمالين من الطرفين كما لا يخفى
وربما يستدل في حجية الظن في الاصول بالقياس بالطريق الاولى بتقريب ان الاصول مقدمة للفروع
وقد ثبت حجية الظن في الفروع بالدليل الرابع فاذا ثبت حجية الظن في الفروع مع انها ذي المقدمة
ففي المقدمة وهي الاصول كان حجة بالاولوية واجيب عنه بمنع الاولوية اولا وثانيا بانها ظنية
والاولوية الظنية والمسئلة اصولية ولا حجية للظن فيها لما اقمنا الدليل عليه وثالثا ان اثبات
حجية الظن بالدليل الظني مستلزم للدور لانه اثبات للظن بالظن وهو فاسد عقلا بالضرورة
فان قلت كيف تنكر جواز العمل بالظن في المسائل الاصولية وقد عملت به سابقا حيث جعلت
بعض اسباب المفيد للظن فيها اسبقنا بحيث لا يجوز التعدى عنه الى الاسباب الاخر اذا حصل
به الكفاية في ابواب الفقه معللا لذلك بذهاب الاكثر الى كون الخبر الواحد حجة بالخصوص
عند افادته وكذلك التعارضت بين باقي الاسباب لتمسك الاصحاب ببعض منها وعدم ظهور
تمسكهم ببعض اخر او كان تمسكهم ببعض منها اكثر من تمسكهم ببعض اخر كالاجماع المنقول بالنسبة
الى الشهرة والاستقراء مثلا فهل ذلك يوجب لزوم الاقتصار بالبعض دون بعض لقيام
الشهرة على بعض دون بعض او كون الشهرة في بعض اقوى من الشهرة في بعض اخر وهل
يوجب تعيين بعض دون بعض على فرض كفايته بما هو اقوى وهل هذا الا العمل بالظن
وحجيته في المسئلة الاصولية فالانكار هنا مناقض لكلامك هناك مع انه يرد عليك
ما اوردت على من عمل بالظن في تعيين الطريق الموصل الى الاحكام الفرعية في الاصول
قلت الجواب عن ذلك لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الفرق واضح بين كون الشيء دليلا و
مثبتا للدعوى وحجة على اثبات نفس الدعوى وبين كون الشيء مرجحا ومثبتا لاحد الدليلين
بعد ثبوت كون كل منهما دليلا وما يكون مرجحا لاحدهما لا يلزم ان يكون في نفسه دليلا
يثبت به الدعوى الا ترى ان القائلين بحجية الظنون الخاصة لا يعملون بالظن الحاصل من
غير الاخبار او ما يستند الى دلالة الالفاظ من الاخبار كما هو ظاهر بعضهم او الظاهر
حيث يقولون بحجية الاستقراء اذا كان مستفادا من الفاظ الاخبار ومع ذلك يتمسكون
بالشهرة والاولوية وغيرهما من الاسباب المفيدة للظن عند تعارض الاخبار ويرجحون
احدهما على الاخر بالمرجحات الظنية مع انهم لا يقولون بحجيتها بانفسها ويظهر من بعضهم على

ما حكى عنه ان العمل بالظن في باب الترجيح من الاجماعيات بل حكى عن جماعة والظاهر انه
بل ربما ادعى على ترجيح احد الدليلين على الآخر لمطابقته للقياس مع حرمة العمل به بنفسه فاذا عرفت
ذلك فقد ظهر لك الفرق بين كون الشيء دليلا وبين كونه مرجحا لاحد الدليلين على الآخر فنحن
نقول ان الظن في المسائل الاصولية ليس بحجة ولا يجوز اثبات الاصول بالظن ولا يجوز
التعويل عليه عند تعيين الطريق بين الاسباب المحتملة لكونها دليلا وطريقا للمسائل الفقهية
قبل ان نقيم الدليل على كونها حجة ودليلا فلا بد ان يثبت اولا كون هذه الاسباب دليلا
ثم يرجح احدها على البعض بالظن لعدم قيام الدليل على حجية الظن في المسئلة الاصولية
لما عرفت من ان الرجحان بحسب الاعتقاد بكونه حكما ظاهريا لا يلزم الظن بالحكم الواقعي الذي
كان المقصود الوصول اليه والمعتبر هو الظن بالحكم الواقعي فاذا افاد الظن به لا دليل على حجية
ما افاده الظن بالاعتبار لما عرفت وهذا معنى قولهم ان الترجيح بلا مرجح قبيح اى الترجيح من
غير مرجح ملزم وقيام دليل على حجيته لا بمجرد الرجحان الاعتبارى من غير قيام دليل عليه لان
مجرد الاعتقاد لا يوجب الترجيح عقلا هذا في نفس الدليل واما في مقام الترجيح بعد ثبوت
حجية المتعارضين فالظن مرجح لما عرفت ولا احتياج الى ثبوت كونه دليلا وحجة والعقل
ايضا حاكم بترجيح الدليل الاقوى بحسب الاعتقاد وان كان القوة بمجرد احتمال في اصل الطريق
كما في ما نحن فيه لانا قد اثبتنا بالدليل الرابع حجية الظن المستفاد من اى سبب كان وفي
زمان حصل دعوى حجية الكل رجحنا بعضها على بعض للمؤيدات المذكورة وان كان احتمال
الخصوصية في الظن الحاصل من الاخبار لذهاب الاكثر او كثير من الاصحاب او لادعاء وذهابهم
اليه وان لم يثبت ذلك بمجرد ذلك صار سببا لحصول الظن برجحان احدها على الآخر فلو امكن
الاكتفاء ببعض دون بعض او وقع التعارض بينها لكان تقديم ما هو اقوى بحسب الاعتقاد
اولى وان لم يكن هذا الرجحان دليلا وحجة براسه فعند ذلك عرفت الفرق بين ما ادعيناه
سابقا وما انكرناه سابقا ولاحقا هنا كما لا يخفى فقد ذهب غائلة من تزلزل الاقدام وفى غاية
الدقة المقام الثاني في بيان جواز العمل بالظن وعدمه في الموضوعات المستنبطة والمراد
بها الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية في اللغة والعرف واللغة والفرق بينها وبين
الموضوعات الصرفة ان الاول هو ما ذكرنا والثاني عبارة عن المصاديق الجزئية
الخارجية مثال الاول كقول اللغوى ان الماء موضوع للجسم الرطب السيال البارد بالطبع
ومثال الثاني كقول العامى ان هذا ماء والاول تعيينه وبيانه من شان المجتهد ولا يجوز
للعامى غيره والثاني ليس من شان المجتهد بل هو والعامي في ذلك سواء ولا يجب تقليد المجتهد فيه

المقام الثاني فى جواز العمل بالظن فى الموضوعات المستنبطة

بل لا يجوز تقليده ايضا والحال في ذلك سواء بخلاف الاول فانه من شانه ويجب تقليده فيه
وكلامنا الان في الاول وسيجيء الكلام في الثاني ان شاء الله بعد ذلك فنقول اختلف العلماء في حجية الظن
الظن وعدمه فيما نحن فيه على قولين فذهب معظم الاصحاب الى الحجية على ما حكى وبعضهم الى عدم
الحجية على ما نقل عنه والكلام هنا يقع في مقامات ثلثه الاول في حجية قول اللغوى في نقل احاد
اللغة بطريق الاحاد والثاني في جواز العمل بالظن الحاصل من الاصول الاعتبارية في تعيين
المراد والثالث في نقل نقلة اللغة من العلماء ونحوهم من غير اهل اللغة اما المقام الاول
فالحق ان الظن الحاصل من قولهم حجة وهو من الظنون الخاصة وربما ينكر افادة الظن من
قولهم وربما ينكر الحجية بعد الاقرار بافادته الظن والحق الثبوت في المقامين والدليل على الاول
وجوه الاول ~~اما الحجية~~ وهو افادته الظن الاول بالوجدان لانا نرى بالعيان ان قول
اهل اللغة ان الماء كذا والعين لكذا ونحوهما فانه يفيد الظن بوضع هذه الالفاظ لهذه
المعاني وهو واضح خصوصا اذا كان من المشاهير بالضبط والتتبع كالخليل والاصمعي وابن السكيت
ووجود الخلل احيانا في اللغة لا يقدح في افادة الظن الثاني ان الاخبار في الاحكام الفرعية
مع كثرة اختلالها ووجود الكذابة حتى قال عليه السلام كثرت على الكذابة وقالوا عليهم السلام ان لكل اناس يكذب
عليه والزنادقة والغلاة كانوا يدسون الاخبار المجعولة في كتب مشاهير الاصحاب ومع
ذلك تفيد الظن وليس ذلك محلا للانكار واما اللغة فليس الخلل فيها مقطوعا به وغاية ما
في قصة سيبويه والكسائي بان العرب رشوا في موافقة الكسائي وعرفوا منزلته عند الخليفة
مع انه خبر واحد واشباهه في غاية الندرة فافادة الظن منها اولى واقرب الثالث ان الامر
في الاحكام واللغة مع ذلك الاختلال يفيد الظن من الاخبار الاحاد فيها فاللغة اولى بحصول
الظن فيها بالاحاد مع قلة الاهتمام فيها الرابع ان مع دواعي الكذب في الاخبار في الاحكام
يحصل منها الظن فمع قلة الدواعي للكذب في اللغة كان افادة الاحاد فيها اقرب الى العقل
فان قلت ان الاختلال الواقع في الاحكام صار سببا لوجوب الفحص والتفتيش ولذا لم نعمل
بالاخبار قبل الفحص ونعمل بعد الفحص لانه وجود كثرة الاختلال وطريقة الاخذ من اللغة ليست
كذلك بل ناخذ ونعمل قبل الفحص بمجرد قول اهل اللغة ومع ذلك لم يعكس القول بالاولوية
افادة الظن من قول نقلة اللغة قلت اولا ان هذا دليل على ضعف افادة الظن
من الاخبار وتقويته من قول اللغوى ولا يجرى طريقة العلماء على الفحص في اللغة ايضا
وثانيا انا ندعى الاكثرية الاختلال في الاخبار فيجب الفحص ايضا لان احتمال الكذب منه
فيها اكثر من اللغة ح ايضا وثالثا لانا عدم الفحص في اللغة ايضا بعد احتمال قوى في وجود الكذب

واما على الثاني فايضا وجوه الاول اجماع العلماء واتفاقهم من العامة والخاصة على حجية ما في
كتب اللغة قديما وحديثا من الفقهاء والاصوليين حيث يدونون في كتبهم وينقلون اقوالهم
ويصرحون فيها بجواز العمل بقولهم ويأخذون باقوالهم ولم يظهر انكار من واحد منهم وما يظهر
من صاحب المعالم في مسئلة حقيقة الشرعية وغيرها من انكار حجية نقل الاحاد من اللغة فانما هو
في مقام اخر وهو النقل عن الواضع بلا سند لا النقل عنه دون نقل اهل اللغة واصحاب الكتب
الاخذين من استعمالات اهل اللسان وايضا انكار السيد لحجية خبر الواحد انما هو في الاخبار
عن الائمة عليهم السلام في الاحكام الفرعية مدعيا لانفتاح باب العلم فيها بل حكى عنه القول بحجية الظن عند
وقوع اليد عن تحصيل العلم مطلقا وما قيل ان هذا الاجماع ليس كاشفا عن رضا المعصوم عليه السلام
لان شرط حجية الاجماع ان لا يكون من المسائل المستحدثة وفيه ان اكثر كتب المعتبرة في اللغة
كانت تصنيفها في المائة الثالثة في زمن الائمة فليس مستحدثا وكاشفا عن رضا المعصوم عليه السلام
الثاني سيرة العلماء وطريقتهم كانت مستمرة من زمن المعصوم عليه السلام الى الان الاخذ من كتب اللغة
والعمل بقولهم وهذا اجماعهم اجماعا فعليا على حجية قول اهل اللغة كما ان الاول اجماعهم قوليا
على حجيته فهذا ايضا حجة وكاشف عن رضا المعصوم كالاول فان قلت ان اتفاقهم مسلم
واما كونه تعبديا غير مسلم لاحتمال كونه على سبيل البحث والاتفاق وكانت الجهة مختلفة
فبعضهم يقول بالحجية للتعبد وبعضهم لافادة الوصف وبعضهم من جهة ان خبر الواحد
مفيد للقطع كما عليه الاخباريون واذا احتمل ذلك فلا يقيم الاستدلال ولا يتم به الحجة
قلت الجهة تعبدية لان هذا الامر ليس حادثا في زمان بعد زمن الائمة عليهم السلام بل هو
ثابت في زمانهم عليهم السلام كما عرفت فانكشف انه صادر عن الامام عليه السلام وحجيته من جهة قوله وتقريره
وما كان كذلك لا يتعدد فيه الجهة فالجهة واحدة تعبدية فهو حجة الثالث تقرير المعصوم عليه السلام
ويظهر وجهه مما تقدم ويؤيد ذلك ما ادعى من ترغيبهم وتحريضهم عليهم السلام للاصحاب بالرجوع الى كتب
اللغة والاخذ بها الرابع الاجماعات المنقولة في الباب بحيث يمكن دعوى تواترها ولا اقل
من التأييد الخامس اتفاق اهل اللسان وجميع ارباب اللغات على الرجوع الى كتب
اهل اللغة والاخذ بقولهم والاعتماد على نقلهم واحتجاجهم على الخصم بقولهم وقبول الخصم
ذلك منهم او ذكر ما يعارضه ولم يظهر منهم انكار ذلك بان هذا خبر واحد لا يوجب علما
ولا عملا وهذا الدليل في اعلى مراتب القوة حيث لا يمكن انكاره ولا يدخل فيه الخلل شىء
هذا كله دليل على حجيته بقبول ولزوم الاخذ به مسلما السادس ان الظن الحاصل
من قولهم حجة استلزاما لان الموضوعات المستنبطة هي الالفاظ الواقعة في الكتاب والسنة

والتكليف ثابت باخذ الاحكام منها بالضرورة فاذا قال اللغوي ان الماء موضوع لكذا حصل الظن بان المراد من قولهم الماء طاهر ان المراد هذا المعنى الذي ذكره هذا اللغوي فالظن الحاصل من قوله مستلزم للظن بالحكم الشرعي الفرعي وقد اثبتنا سابقا ان الظن في الاحكام الشرعية حجة من اي سبب كان ولا شك ان قول اللغوي سبب من اسباب المورثة للظن كما عرفت اتفاقهم كسائر الاسباب المعتبرة من الاستقراء والشهرة فلو عمل بها دون ما نحن فيه يلزم الترجيح بلا مرجح لان الكل في تلك الجهة سواء والمناط في الحجية هو افادة الظن منها بالاحكام الشرعية ولا فرق بين قول اهل اللغة والشهرة في افادة ذلك بل نقول ان الفرق مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح لان قول اللغوي اقوى من بعض الاسباب الموجبة للظن من جهات متعددة منها انه خبر والقائل بحجية الظن المخصوص ربما يقول بحجية خبر اهل اللغة دون الاستقراء والشهرة ونحوهما ومنها انها عد من الاسباب الموهومة اعتبارا وخبر اهل اللغة لا شك انه من الاسباب المظنونة اعتبارا او لا اقل عن كونه مشكوكا ومنها ان جماعة من علماء الاعلام كعلم الهدى وابن ادريس رحمهم الله عملوا بالظن المستفاد من قول نقلة اللغة كما حكى عنهم مع انهم لا يعملون بالظنون ولو كان خبرا واحدا في الاحكام الفرعية فيظهر من ذلك كله ان العمل بقول اهل اللغة ارجح من العمل ببعض الاسباب المورثة للظن بالاحكام الشرعية الفرعية التي اثبتنا حجيتها ولزوم التمسك بها سابقا فالعمل بها دون قول اهل اللغة يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو فاسد قطعا فيلزم الاخذ بقول اهل اللغة والعمل بالظن الحاصل منه لاستلزامه بالحكم الشرعي الفرعي الذي كان الظن فيه حجة وما يتوهم من جواز التمسك بالاجماع المركب في عدم حجية قول اهل اللغة بان الظن الحاصل من الموضوعات المستنبطة ليس بحجة في الاصول العملية والاعتقادية ومن قال بعدم الحجية قال مطلقا فليس بحجة في الفروع ايضا للاجماع المذكور مدفوع غاية الوهن لوجود القول بالفصل فان قلت هذا الدليل اخص من المدعى لان المدعى اثبات حجية الظن المستفاد من الموضوعات المستنبطة مطلقا في الاصول والفروع وهذا الدليل غايته اثبات حجية الظن في الفروع لا مطلقا قلت لا يلزم مطابقة جميع الادلة للمدعى بل يكفي مطابقة واحد منها للمدعى وقد عرفت ان الادلة السابقة ينطبق المدعى عموما خصوصا بناء اهل اللسان والاجماع قولا وفعلا واطلاق احماعات المنقولة بل التصريح من بعض الناقلين ويؤيد ما ذكرنا حجية الظن في الفروع مع ان الامر فيها اهم فنقول ان دواعي الكذب فيها ايضا اكثر ففي اللغة اولى بالحجية فتدبر جدا

المقام الثالث

المقام الثاني في بيان حجية الظن المستفاد من الموضوعات المستنبطة من جهة الارادة كاصالة عدم النقل واصالة عدم القرينة ونحو ذلك من الاصول العقلائية التي تعين عندنا عما لها ارادة المخاطب المتكلم وقد وقع الخلاف في جهة الحجية بعد عدم ظهور مخالف في اصل الحجية فيظهر من بعض انها اصول حاجية فيكون حجيتها تعبدية ويظهر من بعض اخر انها حجة من باب الوصف ويدل على حجيتها وجوه الاول الاجماع من العلماء من الخاصة والعامة حيث لم يزالوا يتمسكون بها ويتمسكون بها في تعيين الارادة ولم يظهر منهم انكار في ذلك حتى عن الخاصم اذا عمل بها احد المتخاصمين لم ينكره خصمه ويعترفون بذلك في كتبهم الاصولية والفقهية ويرشدك الى ذلك امران احدهما اتفاقهم على حجية الاخبار المتواترة مع ان دلالتها لا تتم الا باعمال الاصول المزبورة واعترافهم على الحجية بعد حصول القطع من جهة الصدور من دون تعرض واعتراض للدلالة كاشف عن اتفاقهم على حجية هذه الاصول المذكورة وثانيهما تشاجرهم وتنازعهم في حجية اخبار الاحاد من حيث الصدور من دون تعرض لجهة الارادة والدلالة واختصاص نزاعهم مع هذه الشهرة العظيمة في جهة الصدور من دون التفات الى الارادة اقوى حجة وبرهان على اتفاقهم لهذه الحيثية وهذه سيرة مستمرة جارية عند قاطبة العلماء منذ اجاعهم الفعلي على حجية هذه الاصول وما عرفنا ذلك منهم من صدر الاسلام في زمن الامام ع الى زماننا هذا علمنا ان ذلك كاشف عن رضا المعصوم وتقريره ع على ذلك وليس من المسائل المستحدثة حتى يحدث شيء فيه من جهة الكاشفية لكن مع ذلك كله لا يخفى عن تامل من جهة الحجية بانها حجة تعبدا او من باب الوصف لتصريح بعض المتاخرين على انها حجة من باب الوصف فلا يعلم ان الحجية تعبدية او تعليلية فتدبر الثاني طريقة العرف وجميع اهل اللسان من جميع الملل والاديان وارباب الفنون المختلفة على اعمال هذه الاصول من دون نكير ودفعة وباخذ بها على طريق المسلمية وبناؤهم في ذلك حجة اما الصغرى فبيانه واضحة واما الكبرى فلان ذلك اما حجة شرعية ام لا ان كان الاول فثبت به المطلوب وان كان الثاني فاما ان يكون المعصوم ع يتكلم بالالفاظ الظاهرة الدلالة المختاصر في تعيين مراده ع الى اعمال هذه الاصول او تكلم وبين مراده وطريقته المخالفة لطريقة العرف والعادة وكلاهما فاسدان بالوجدان والضرورة فثبت حجة شرعية فالمطلوب ثابت بالبديهة الثالث الاولوية القطعية بالنسبة الى حجية الظن في الاحكام الفرعية فتامل

وقد تمسك بهذا الوجه بعض الاجلة وفيه نظر لان الفروع اغلب ابواب العلم فيها منسد واما انسداد الاغلبي في ابواب اللغة على المنع ~~لان ... اللغة ... نقلة اللغة ... اهل العرف ... الاصول العقلية او ... بالاستقراء او ... بالقرائن الخارجية ... من استعمالات اهل اللسان والعرف واغلب ... مظنون خاص~~ وبناؤهم على ما ادعى الاجماع على حجية الظن بالارادة يصير كلها ظنونا خاصة منكم وربما يقال ان الاولوية ظنية والتمسك بها دوري والحق ان الاجماع لو تم فالاولوية قطعية لان العقل قاطع بذلك فتدبر

المقام الثالث في بيان حجية قول النقلة من غير اهل اللغة كالاعذر من العلماء وقد وقع فيه خلاف فقال بعضهم بالحجية وقال الاخرون بالعدم فقال المنكر اذا صدر بيان معنى اللفظ من الامام ع مثل قوله لزرارة حيث سئل عنه ع من اين عرفت ان المسح ببعض الراس فقال لمكان الباء ومراده ع من الباء في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم الاية فيقبل في بيان الحكم الشرعي دون اللغوي لتصريح سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه بعدم كون الباء للتبعيض فعلى هذا فحكم المنكر بان الحكم الشرعي وجوب المسح ببعض الراس ولكن الباء ليس للتبعيض وكذلك الكلام في قول العلماء والحق انها حجة مطلقا ما لم يعارضه نقل اخر كما في معنى الباء في الخبر ومعنى الطهور الواقع فيه النزاع بين قول الشيخ الاوحد وغيره من العلماء او علماء اللغة حيث ذكر الشيخ ان المبالغة فيه تدل على جواز التطهير به وانكره اخر ويدل على ذلك امران احدهما اتفاق العلماء واهل اللسان وجريان سيرتهم وطريقتهم الرجوع الى قول العلماء والائمة عند الحاجة في استعلام معاني الالفاظ وتلقونه بالقبول ما لم يظهر له مخالف خصوصا اذا كان المخالف من اهل اللغة ولا يفرقون بين اقوالهم واقوال اهل اللغة في التلقي بالقبول وهذه سيرة مستمرة وعادة مستقرة لهم بالضرورة وثانيهما الدليل العقلي الذي مر ذكره في بيان حجية قول اهل اللغة المركب من المقدمات المعهودة لان التكليف بالاحكام الفرعية ثابت وباب العلم فيها منسد غالبا والرجوع الى المحتملات الساقطة فاسد كلا فلا بد من العمل بالظن في ابواب الفقه فاذا اشتمل الكتاب او السنة المتواترة بلفظ ظن مراد الشارع بيان لعام او عام المعناه وكان خبر ضعيف منجبر بالشهرة فالعمل بالخبر المنجبر دون الكتاب والسنة المتواترة المشتملتان على ذلك اللفظ تحكم جلي بل ترجيح للمرجوح سلمنا عدم لزوم شيء منهما بالنسبة الى الخبر المنجبر ولكن لزوم احد الامرين بالنسبة الى العمل بنفس الشهرة ليس محلا للتامل كما لا يخفى على المنصف

فظهر مما ذكرنا ان المعمم ليس منحصرا في الكفاية عدم الكفاية حتى يقال ان قول اهل اللغة اذا اقتصر عليه يكفي في استنباط الاحكام الشرعية بخلاف قول غير اهل اللغة بل المعمم لزوم التحكم ولزوم ترجيح المرجوح فان قلت التحكم مسلم اذا احتمل شبهة التعيين في قول غير اهل اللغة كما يحتمل في قول اهل اللغة لجواز الاكتفاء بقولهم دون قول غيرهم لكثرة الاول دون الثاني فلك فلا يلزم التحكم عند العمل بقول اهل اللغة دون غيرهم قلت اولا ان الكثرة في قول غير اهل اللغة ايضا موجودة فشبهة التعيين فيه حاصلة وثانيا سلمنا ذلك لكن لا نقول بلزوم التحكم عند العمل بقول اهل اللغة دون غيرهم بل قلنا بلزوم التحكم عند العمل بالشهرة في استنباط الاحكام الشرعية الفرعية دون قول غير اهل اللغة مع كونه مسلما كون الشهرة من الاسباب المشكوكة الاعتبار دون الموهومة فالعمل بالظن الحاصل بالشهرة في استنباط الاحكام الشرعية الفرعية دون الظن الحاصل من قول غير اهل اللغة من الناقلين لها تحكم بالضرورة تنبيهات الاول ان ما ذكرنا في المقام الثاني من الاجماع على حجية الظن الحاصل بالمراد وتاملنا في ادعاء هذا الاجماع فان ذلك مبني على التفصيل في الاسباب المورثة لذلك الظن وهو ان ما يحصل منه الظن بالمراد اما ظن حاصل للمشافه او لغيره وعلى الثاني اما حاصل من الاصول المعهودة كاصالة عدم النقل واصالة الحقيقة وعدم القرينة وعدم التقييد والتخصيص ونحو ذلك او حاصل من غير تلك الاصول من الشهرة والاستقراء ونحوهما من الاسباب المورثة للظن بالمراد لغير المشافه اما القسم الاول فلم يظهر فيه مخالف بل ادعى الاجماع والاتفاق على حجيته وليس محل التامل وهو في غاية الوضوح واما القسم الثاني فقد وقع فيه الخلاف من بعض الاجلة لا في اصل الحجية بل من جهة الخصوصية ووقوع الاجماع عليه حتى يكون الحجية تعبدية بل يقول بالحجية من باب افادة الظن والحق انها مما اجمع عليه ومخالفته لا يضر الاجماع والسيرة مستمرة عليه بين الخاصة والعامة والخواص والعوام وقد عرفت سابقا ايضا واما القسم الاخير فلا يخلو عن تامل وادعاء الاجماع عليه في غاية الاشكال ولكن حجيته من باب الوصف لا تامل فيه لما عرفت من قيام الدليل العقلي عليه فظهر حجية جميع الاقسام المذكورة وان تعدد الجهة الثاني ان حجية قول اللغوي هل هي من باب السببية المطلقة او السببية المقيدة او من باب الوصف اختلف فيه الاقوال واوسطها الاوسط اما الاول فلعدم ثبوت الاجماع على حجيته قولهم مطلقا حتى في صورة كون الوصف على خلافه والاجماع الذي يخص على ما ثبت عمومه واطلاقه ولم يثبت حتى في هذه الحالة والدليل العقلي ايضا مقصور على

صورة حصول الوصف منه ولا دلالة له على حجية صورة عدم حصول الوصف منه او كان الوصف
على خلافه ولكن الاجماع بعمومه واطلاقه شامل لصورة عدم حصول الوصف على خلافه دون
ما حصل الوصف على خلافه واما الاخر وان كان مقتضى الدليل العقلي الانسداد عليه
ولكن الاجماع شامل لما هو اعم منه وهو ما لم يحصل الظن على خلافه هذا اذا كان المعارض
الرافع للظن الحاصل منه غير قول اهل اللغة واما اذا كان المعارض الرافع للوصف الحاصل
منه قول لغوى اخر فيقع التعارض والتقاوم فلا بد من الرجوع الى المرجحات الداخلية
والخارجية حتى يرجح احدهما على الاخر والا لا يمكن ترجيح احدهما على الاخر من دون مرجح
لانه تحكم فاسد الثالث اذا تعارض قول اهل اللغة مع مثله ارجع قول نقلة غير
اهل اللغة بل هل يرجح احدهما على الاخر او الحكم بالتساقط فيه تفصيل لانه اذا
كان المعارض قول لغوى اخر مثله فلا بد من الرجوع الى المرجحات لتساويهما في انفسهما
والمرجحات على اقسام تنقيحا وتوضيح هذا المطلب ان حجية قوله اما يفيد الظن نوعا وشخصا
معا بان لا يعارضه شيء او يفيد الظن نوعا فقط لمعارضته للظن للدليل المعتبر شرعا او غير
المعتبر شرعا او لا يفيد الظن اصلا فهذه اقسام اربعة لان يرجع القسم الثاني الى قسمين اما
الاول فلانه حجة قطعا لقيام الادلة المذكورة عليه اجمع واما الثاني وهو ما يعارضه ظن اخر
معتبر شرعا كقول لغوى اخر مثله وسيجيء الكلام فيه واما الثالث فلانه ايضا حجة وان لم يفد
الظن شخصا لان المعارض لما لم يقم على حجيته دليل شرعي فهو كالعدم ولا نجزم بوجوده وما
نحن فيه فقد قام الدليل على حجيته للاجماع على ان ما هو حجة عند عدم المعارض فهو حجة عند وجود
المعارض ومن هنا ظهر ان احدهما حجية ما يفيد الظن نوعا اذا كان المعارض له القياس
فافضل قول من قال بحجية الظن ولم يقل في مثل المقام وما بينهما لزوم العمل بالجزء الصحيح اذا كان
الشهرة اذا قلنا بعدم حجيتها فلا معنى للتوقف القائل به واما الرابع فهو خارج عن محل البحث
لعدم افادته الظن فظهر مما ذكرنا ان حجية قول اللغوي انما هو من باب السببية المقيدة اي
ما لم يكن الظن على خلافه وان لم يفد الظن شخصا لعدم اعتبار ما يعارضه في الحجية فيه
الثالث اذا اختلف نقل اللغوي في بيان معنى اللفظ فالنسبة المتصورة فيه اربعة
اما التساوي او التباين او عموم مطلق او عموم من وجه فان كان الاول فاما ان يكون
قول احدهما نافيا للقول الاخر ام لا بان يكون مرجع كل منهما الى العلم بعدم وضع اللفظ
للمعنى الذي ادعى الاخر ام لا بل يكون مثبتا لما ذكره من غير دلالة على نفي الاخر اما على الثاني
فلا تعارض بين القولين لان اثبات الشيء لا يستلزم نفي ما عداه بحسب الذات لا اذا

قال

قال احدهما ان العين موضوع للذهب والاخر يقول انه موضوع للفضة مثلا فهل يحمل
على الاشتراك اللفظي واما على الاول فيلاحظ النسب الاربعة المذكورة فان كان بينهما التساوي
فالغالب فيه حصول القطع او الظن بالاتحاد واما اذا لم يحصل احد الامرين وشك فيه بالاتحاد
فالمرجع الى المرجحات والا فمتوقف وان كان بينهما التباين فايضا يرجع الى المرجحات
والا فيحكم بالاشتراك الا اذا حصل القطع او الظن بالاتحاد فمتوقف وان كان النسبة عموما مطلقا
فيحكم بكل منهما لان الغالب عدم عثور النافي لما اثبته المثبت هذا اذا لم يحصل الظن باحد
القولين والا فالترجيح للظنون منها كما اذا قال احدهما ان الصعيد هو التراب الخالص
والاخر انه مطلق وجه الارض فيفيد حصول الظن باحد القولين يرجح به وعند الفقدان
يحكم بالاشتراك المعنوي وان كان بينهما عموم من وجه فيرجع اولا الى المرجح لاحد القولين
والا فمتوقف ويرجع الى العرف لانه الناصر وان لم يعلم من العرف ايضا شيء من الامرين
فمتوقف فظهر مما ذكرنا اللازم اولا الرجوع الى المرجحات داخلية او خارجية وبعد الياس
عنها الرجوع الى العرف وبعد فقد ذلك ايضا الغالب حصول الظن بقول المثبت اذا كان
احدهما مثبتا والاخر نافيا لان الغالب عدم عثور النافي لان امر اللغة منوط بالتتبع
والغالب خفاؤه على النافي واذا لم يحصل الظن بقول المثبت اما لاجل كون النافي اكثر
تتبعا من المثبت او يكون الاخر ايضا مثبتا من جهة اخرى كما اذا كان بين القولين عموم من وجه
او كان القولان متباينين ففي الثاني يحكم بكون احدهما حقيقة والاخر مجازا اما على التعيين كما
اذا كان احدهما اكثر استعمالا من الاخر او لا على التعيين كما اذا فقد الكثرة من الطرفين
فيتوقف في التعيين وفي الاول يحكم بالحقيقة والمجاز في صورة وجود الكثرة في احد الطرفين
وعند فقدها فانه متوقف اما المرجحات فالداخلية ككون احدهما مثبتا والاخر نافيا ونحو ذلك
واما المرجحات الخارجية فككون احد الناقلين من اهل اللغة والاخر احدا من العلماء او كون
كل منهما من احد الفريقين وكون احدهما اكثر تتبعا من الاخر في كلمات العرب واكثر ممارسة
لفنون الادب وغلبة الضبط وقلة الخلط بين الحقيقة والمجاز وقرب عهده بالعرب
العرباء او كون احدهما عربيا وان غلب عليه اللحن والتقشر لان حفظ الاصل مقدم على
التكميل ونحو ذلك من الاعتبارات التي يقوى حصول الظن باحد القولين واما العدالة
والايمان فربما يعد من المرجحات وربما ينكر بل ربما يعد من شرائط القبول والحق انهما
يوجبان للترجيح لقوة الحاصل منهما واما الاشتراط بهما فلا دليل عليه بل قام الدليل على عدمهما
للاتفاق والاصحاب الى الرجوع قول مطلق اهل اللغة من فرق بين فاسد المذهب وغيره

والاخر يقول كل من لم الحيرة في اللغة ان اكثرهم مخالف للدين او المذهب وكيف
فكيف يمكن دعوى اشتراط الايمان سيما العدالة والا لو قلنا بذلك لزم انسداد باب الرجوع
الى قول اكثر اهل اللغة فيلزم سد باب الرجوع الى ما فواله غالبا وهذا يستلزم التعطيل
الاحكام لكثرة الدواعي اليها مندفع وكيف كان المعيار حصول الظن باي وجه كان
اعم من ان يكون الناقل مؤمنا او فاسد المذهب او عادلا او فاسقا كما لا يخفى فتدبر
الرابع هل يجوز العمل بقول اهل اللغة قبل الفحص عن المعارض ام لا بل لا بد من الفحص عن المعارض
ثم الترجيح بعد وجوده والا يعمل به لانه سليم عن المعارض الحق الثاني لعدم وجود الدليل
على حجية قوله مطلقا لعدم حجية الاجماع عند عدم الفحص وعدم حصول الظن بقوله بعد احتمال وجود
المعارض فلا بد من الفحص تحصيلا للظن ومورد الاجماع فعلى هذا اذا فحص عن المعارض
وحصل له العلم او الظن بعدمه يعمل بقوله للادلة السابقة واما اذا اعلم به او ظن به ظنا يقوى
على الظن الحاصل من قوله لان المراد من الظن هو الظن الاستمراري لا البدوي فح ان كان
المعارض قول لغوى اخر مثله فقد عرفت الكلام فيه وكذلك ان كان المعارض قول
غير اهل الخبرة اللغة من العلماء لان المفروض زوال الظن بقول اللغوي ح وعلى
هذا لا دليل على حجية قوله والمتبع الظن وان كان من قول غير اهل اللغة لما عرفت
من حجية قول العلماء ايضا عند حصول الظن به واما كان المعارض العرف فلا بد لمسئلة
تعارض العرف واللغة فاعلم ان اللفظ المستعمل في اللغة في معنى اما ان يكون في
عرف زماننا مهجورا وكان معناه متداولا او كان اللفظ متداولا والمعنى مهجورا فليس
شيء منهما محلا للنزاع في المقام لان اللغة لا معارض له وهو المتبع في المقامين واما اذا
لم يعلم شيء منهما فاما ان يكون القطع حاصلا باتحاد الزمانين او كان مظنونا او مشكوكا
اما الاول فاما ان يكون اللغة مقطوعا او العرف مقطوعا مع مخالفتهما لان المفروض حصول
التعارض بينهما والا ففي صورة التوافق لا كلام لنا فيه فعلى التقديرين لا يمكن حصول القطع
من الطرف الاخر لاستحالة اجتماع القطعيين مع العلم بالتوافق فيتوجه عما كان مقطوعا
من احد الطرفين وكذلك لا يجتمع القطع من احد الطرفين مع الظن الاستمراري في الطرف
الاخر وان حصل الظن بدوا لان بعد ملاحظة القطع بالتوافق بين الزمانين مع القطع
بقول اللغوي بان هذا اللفظ كان موضوعا في زمان الشارع مثلا لما يثبته اللغوي لا يبقى
الظن بما العرف العرف له وكذلك العكس والمراد بالظن البدوي هو الحاصل قبل العلم بقول اللغوي
والا فبعده لا يمكن حصول الظن مطلقا لا بدوا ولا استمرارا وهذا ظاهر ومرادنا بالتعارض بين

الظنيين

الظنيين في الاقسام الاتية ايضا هو الظن البدوي والنوعي والا فالظن الشخصي الاستمراري
لا يتصور في طرفي المسئلة مع التخالف فالمتبع ح هو العلم واما اذا افاد العلم من الطرفين
فاما ان يكون اللغة مظنونا فالعرف اما ان يكون مظنونا ظنا اقوى من الظن الحاصل من اللغة
او ظنا مساويا للظن الحاصل من اللغة مع قطع النظر عن كون العرف اقوى من اللغة في ذاته
ومع قطع ما عليه من ملاحظة قوة العرف وتقدمه عليه يرجح على الظن الحاصل من اللغة او يكون ظنه
اضعف من الظن الحاصل من اللغة ولكن بعد ملاحظة ارجحية العرف وتقدمه بالذات
يساوي ظنه الظن الحاصل من اللغة او لم يحصل من العرف شيئا بان يكون مشكوكا فهذه
صور اربعة يقدم العرف على اللغة في الصورتين الاوليين لقوة ظنه بالنسبة الى اللغة
فيطرح قول اللغوي على التقديرين واما في الصورة الثالثة فلا بد من التوقف للتساوي
والتساقط فيرجع الى الاصول واما في الصورة الرابعة فيقدم قول اللغوي ويطرح العرف
لعدم حصول شيء منه فكان قول اللغوي سليما عن المعارض واما الثاني وهو كون الاتحاد
مظنونا فايضا اما ان يكون اللغة مقطوعا او العرف مقطوعا او كلاهما مظنونا او احدهما
مظنونا والاخر مشكوكا اما الاول وهو كون اللغة مقطوعا فاما ان يكون العرف مظنونا او
مشكوكا فان كان الاول فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن الحاصل من العرف فان رجح
ظن الاتحاد فيحكم باللغة ويطرح العرف للظن بالاتحاد المقتضي لعدم النقل وان كان الثاني
وان رجح العرف على الظن بالاتحاد فيحكم بالنقل لان قول اللغوي مقطوع لا يمكن طرحه
ورجحان العرف على الاتحاد يقتضي تقدمه عليه فيحكم باختلاف العرفين وان كان الثاني
فيطرح العرف ايضا لان اللغة مقطوع والاتحاد مظنون لا معارض له من العرف شيء وهو واضح
واما الثاني اي كون العرف مقطوعا فيجيء الصورة المذكورة والحكم على عكس سابقه
واما الثالث وهو كونهما مظنونين مع الظن بالاتحاد فهذا حقيقة غير معقول الا ان يكون
الظنون بدوية ولكن بعد ملاحظة كل واحد منهما مع الاخر لا بد من زوال احد الظنون
فان كان الظن بالاتحاد راجحا على الظنين فيحكم بالاتحاد ويلاحظ الظن الحاصل من قول
اللغوي مع الظن العرفي فيجيء هنا الصور السابقة في صورة القطع بالاتحاد بعينه فراجعها
وان كان احد الظنين راجحا على الظن بالاتحاد فان كان الراجح ظن اللغوي فيقدم على
العرف ويحكم ايضا بالاتحاد للغلبة الحاصلة من الاستقراء واصالة عدم النقل وان كان
الراجح الظن العرفي فينعكس الامر وان تساويا فيتوقف ثم يرجع الى الاصول بمقتضى المقام

واما الرابع فقد ظهر حاله مما سبق لان معنى كون احدهما مشكوكا هو رجحان احد الطرفين على الآخر
سواء كان الشك ابتدائيا او ثانويا حاصلا بعد ملاحظة معارضة فلا فرق بينهما في الحكم والحاصل
واما الثالث وهو كون الاتحاد مشكوكا فيحقق الصورة المذكورة بان يكون اللغة اما مقطوعا
او مظنونا او مشكوكا وكذا العرف فان كانا مقطوعين فيحكم بالنقل واما ان كانا مظنونين
فايضا كذلك لفقدان الظن بالاتحاد والاصل فقاهتي والظن الحاصل منهما اجتهادي و
يقام الاصل للدليل الاجتهادي فيحكم بالنقل ايضا وكذلك اذا كان احدهما مقطوعا والآخر
مظنونا وان كان احدهما مقطوعا او مظنونا والآخر مشكوكا لا يحصل منه شيء فيقدم المقطوع
والمظنون مع الحكم بالاتحاد للاصل السليم عن المعارض واما المشكوك الثلثة ... عن
المقام الثالث في بيان جواز العمل بالظن في الموضوعات العرفية وعدمه والمراد
بها ما هو معنى هو المصاديق الجزئية الشخصية الخارجية الداخلة تحت المفاهيم الكلية
التي تتعلق بها الاحكام الشرعية اختلف العلماء في حجية الظن فيها وعدمه على قولين
الاكثر الاصحاب ومعظم الاصوليين على الثاني ويسند الى بعض المحققين المصير الى
الاول واعلم ان الصور المتصورة في محل النزاع اربعة احدها حصول الظن في الموضوع
العرفي مع كونه موافقا للاصل الاستصحابي كما في الطهارات والنجاسات المتيقنة
سابقا والمظنون بقاؤها لاحقا لعدم احتمال زوالها فالظن هنا حجة قطعا لمطابقته
للاصل وثانيها عكس الاول بان يكون الظن على خلاف الاصل مع وجود دليل خاص
على اعتبار ذلك الظن فهذا ايضا حجة كسابقه لقيام الدليل عليها وثالثها ما لم يكن
الاصل في البين وكان الامر دائرا بين المحذورين كاشتباه الواجب بالحرام بين الشيئين
وظن بوجوب احدهما وحرمة الآخر فالدليل الرابع قائم على حجية الظن في الامرين
لعدم جواز طرحهما للزوم ترك الواجب ولا فعلهما للزوم ارتكاب الحرام القطعي ولا
التخيير للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح ولا الاخذ بالموهوم للزوم ترجيح المرجوح ولا
يمكن التكليف بتحصيل القطع لانه تكليف بما لا يطاق على الفرض فانحصر الامر في الاخذ
بالمظنون وهو المطلوب ورابعها حصول الظن فيما يخالف الاصل مع عدم قيام دليل
خاص على اعتباره كالظن بدخول الوقت ونجاسة ماء الحمام وطين الطريق ونحوها
فلا شك ان الاصل على خلاف الظن في امثال هذه المقامات فوقع الخلاف في حجية هذا
الظن كما بينا على قولين والحق عدم الحجية كما عليه المعظم والدليل على ذلك اولا
الاصل الاصيل السابق الحقيق لان الحجية هو العمل بالظن مطلقا خرج ما خرج بالدليل وبقي
الباقي تحت مقتضاه

المقام الثالث في بيان جواز العمل بالظن وعدمه في الموضوعات العرفية

الباقي

الباقي وسنه هل الحث وثانيا الاصل العملي في كل مقام من المقامات الجزئية التي كان الظن في الامور
الموضوعات العرفية على خلافه ولا تامل في اعتبار الاصلين في المقامين عند الشك فيعتبر ما لم يقم
دليل ما ورد على خلافه ولا دليل في المقام على اعتبار هذا الظن وعدم الدليل دليل على العدم
وعلى المدعي اثبات الدليل فان قلت ان الدليل وجوه الاول ان ترك العمل بهذه الظنون بالكلية
مستلزم للعلم الاجمالي بترك واجبات كثيرة وارتكاب محرمات كذلك لان العلم حاصل بوقوع كثير
منها في الواقع فالعمل بالبعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فلابد من العمل بالكل وهو المطلوب الثاني ان الاحكام
الشرعية الالهية كليا تها وجزئيا تها باسرها احكام يجب الاخذ بها من دون فرق بينهما ولا ريب
ان باب العلم في الاغلب منسد بالنسبة اليها ورفع اليد عنها مستلزم للخروج عن الدين لما مضى من
مقتضى الدليل الرابع فلا مفر من العمل بالظن والفرق ترجيح بلا مرجح فان قلت المرجح موجود
وهو الاخذ بالاحكام الكلية لانها القدر المتيقن فلذلك لانه لم يكن ذلك قدرا متيقنا لان اهل
العلماء في المسئلة بين قول بلزوم العمل بالظن في المقام السابق وقول بلزوم العمل بالظن فيهما
وقول بعكس الاول وهو العمل بالظن في الموضوعات دون الاحكام الكلية كما عليه بعض القدماء
القائل بحرمة العمل بالظن في الاحكام الشرعية مع انه يعمل به في الموضوعات العرفية ومع وجود
هذا القول يرتفع القدر المتيقن في البين الثالث ان المتبادر من الخطابات الشرعية مثل
قوله الملاقي للنجس نجس واذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة وامثالها انما هو النجس
ودخول الوقت بحسب اعتقاد المكلف اعم من ان يكون الاعتقاد علميا او ظنيا فالظن
بدخول الوقت لازم الاتباع لانه المتبادر من الخطابات وهو المتبع الرابع انا سلمنا عدم قيام
الدليل على خصوص الجزئيات المصاديق الخارجية ولكن الظن بها مستلزم للظن بالاحكام
الفرعية التكليفية وقد مضى منك في المقام السابق بان الظن في الموضوعات المستنبطة
حجة لاستلزامه الظن بالاحكام الشرعية وقد ثبت سابقا ان الظن في الاحكام حجة فالظن
في الموضوعات المستنبطة حجة لاستلزامه الظن بالاحكام الفرعية وكذلك الكلام في الموضوعات
العرفية لان الظن بدخول الوقت مثلا ظن مستلزم للظن بوجوب الصلوة فالظن فيها ايضا حجة
من باب الاستلزام كما مضى بعينه الخامس انا سلمنا عدم حجية الظن فيها ولكن حجية الظن فيها
وعدمها مسئلة فرعية لان القول بحجية الظن في الموضوعات من الاحكام الشرعية الفرعية ومن
شان المجتهد بيانه للمقلد ولزوم عمل المقلد به بعد فتوى المجتهد بجواز العمل به والظن في
الاحكام حجة بلا ريبة فاذا حصل للمجتهد الظن بان الظن في الموضوعات حجة فهذا الظن
حجة للمجتهد وقد حصل لنا من تتبع كلمات الشارع ان المعتبر في الموضوعات العرفية الظن بها

فنرتب هنا صغرى وكبرى ونقول قد حصل لنا الظن بحجية الظن في الموضوعات العرفية
بتتبع كلمات الشارع والظن في الحكم الشرعي حجة للدليل الرابع فالظن في الموضوعات العرفية
للمقلد حجة لحكم المجتهد بذلك اما الكبرى فقد مضى الكلام فيها واما الصغرى فلما استقر بيانه في
كلمات الشارع في مقامات متعددة وقد اعتبر الظن فيها وهي كثيرة منها حجية الظن من ظاهر
افعال المكلفين بان الظاهر انهم لا يخرجون عن العبادات الا باتيان المامور به على الوجه المعتبر
الشرعي فلذلك لزم عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ عن الصلوة ومنها عدم اعتبار
الشك بعد دخوله في جزء آخر من الصلوة بل عدم اعتبار الشك بعد فراغ عن كل فعل
والدخول في جزء آخر لقول الصادق عليه السلام لزرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت
فشكك ليس بشيء مع ان الاصل خلاف جميع ذلك وهو عدم الاتيان بها ومنها شك الصائم
في النية بعد الزوال فانه لا يلتفت اليه وان كان الاصل عدمها عملا بالظاهر السابق من عدم
اخلاله بالواجب واما لزوم الاستيناف قبل الزوال فلعدم مضي محله لان محل النية قبل الزوال
في الجملة ومنها الشك بعد خروج وقت الصلوة في فعلها فانه يبني على الفعل بناء على الظاهر
من ان المكلف لا يفوت العبادة في وقتها اختيارا ومنها لو صلى ثم راى على ثوبه او بدنه نجاسة
غير معفو عنها وشك في حدوثها قبل الصلوة او بعدها وامكن الامران فالصلوة صحيحة وان كان
الاصل عدم انعقاد الصلوة عليها وفراغ الذمة لان الظاهر صحة اعمال المكلفين وحملها
على الكمال ومنها الظن بدخول الوقت مع وجود مانع في السماء من غيم او غيره مع ان الاصل
عدم دخول الوقت وكذا لو شك في دخول الليل للصائم حيث لا طريق له الى العلم فيجوز الافطار
ومنها ان المستحاضة المعتادة ترجع الى عادتها ومع عدمها فالى تمييزها وان لم تكن لها عادة
ولا تمييز رجعت الى نسائها ثم الى الروايات على ما فصل في محله لان الظاهر مساواتها لهن
وكون ما هو بصفة الحيض حيضا لشرائط الباقية مع ان الاصل عدم انقضاء حيضها في حيك
ومنها امراة المفقود زوجها تتزوج بعد الفحص عنه اربع سنين لان الظاهر موته وان كان
الاصل بقاؤه ومنها عدم سماع دعوى من نشا في دار الاسلام من المسلمين الجهل بتحريم
الزنا والخمر ووجوب الصلوة لان الظاهر يكذبه وان كان الاصل عدم علمه بها ومثلها من يدعي
الجهل بالخيار مع شيوعه لان الظاهر خلافه ومنها اذا شهدت بينة انه باع عبده ثوب في يوم
كذا بثمن ثم شهدت بينة اخرى انه باعه منه في يوم آخر بثمن فقال المشتري هو عقد واحد كررناه
وقال البائع بل عقدان فالقول قول البائع لان الظاهر معه وكذا اذا وقع هذا الاعتراف
عقد امراة فادعت التعدد وقال الزوج نكاح واحد كررناه فالقول قولها لان الظاهر معها

ومنها

ومنها لو ادعى زوجية امراة وادعت اختها زوجيته واقاما بينة مع انضمام الدخول الى بينتها
وهي المسئلة المشهورة فالرواية والفتوى على تقديم قولها لشهادة الظاهر لها وهو
الدخول ومنها ما لو اختلف البائع والمشتري في نقصان المبيع وكان المشتري قد حضر الكيل
او الوزن فالقول قول البائع كما ذكروه لان الظاهر ان المشتري اذا حضر احتاط لنفسه وان
كان الاصل عدم قبض الجميع ولو لم يحضر قدم قوله عملا بالاصل ويمكن ارجاع ذلك الى تعارض
الاصلين لان المشتري بعد قبضه وقبل دعواه كان مقرا بالوصول فيقدم اصل الاصلين لاعتضاده
بالظاهر بخلاف ما لم يحضر لعدم اطلاعه عليه واعتماده على قول غيره ومنها نجاسة البلل الخارج
عند عدم الاستبراء وان كان الاصل فيما عدا النجاسات العشرة الطهارة لان الظاهر انه من
البول ان كان السابق بولا ومن المني ان كان منيا ومنها غيبة المسلم بعد نجاسته او نجاسة
ما يصحبه اذا مضى زمان يمكنه فيه الطهارة فانه يحكم بطهره عملا بالظاهر حال المسلم بانه يتنزه
عن النجاسة وربما يقيد باشتراط علمه بها واعتقاده بالنجاسة ومنها الظن باتيان اجزاء
الصلوة فانه يحكم باتيانه عملا بالظاهر وان كان الاصل عدم فعله واما كثير السهو وان لم يكن
الظاهر معه ولكنه من جهة النص الوارد فيه ومنها لو قال له علي درهم ودرهم ودرهم واطلق
فان الثالث يمكن عطفه على الثاني ويمكن كونه تاكيدا لاتحاد لفظهما مقترنا بالواو ولكن
الظاهر العطف والاصل يقتضي براءة الذمة عما زاد عن الدرهمين وقد رجحوا هنا الظاهر
على الاصل بلزوم الثلثة لكن لو قال اردت التاكيد قبل ولزمه درهمان فرجحوا هنا الاصل
على الظاهر رجوعا الى النية التي لا تعلم الا منه ومن جميع ما ذكرنا ظهر لنا الظن بان طريقة
الشارع على حجية الظن في الموضوعات العرفية مع مخالفتها للاصل وهذا ظن في الحكم الشرعي وقد
ثبت ان الظن في الاحكام حجة فثبت ان الظن في الموضوعات العرفية حجة لظن المجتهد به
قلت اما الجواب عنها اما عن الاول فاجيب اولا بمنع اعتبار العلم الاجمالي في الجزئيات
بل لا بد فيها من حصول العلم التفصيلي بثبوت التكليف وثانيا انا سلمنا لزوم المخالفة
القطعية على تقدير رفع اليد عن هذه الظنون بالمرة ولكن لا دليل على المضرة في كل مخالفة
قطعية وكيف ذلك مع ذهاب الاكثر الى عدم اعتباره اولا والسر في ذلك ان ذهاب
الاكثر دليل على عدم اعتبار هذه المخالفة القطعية عند العقلاء وعدم اعتباره عند العقلاء
دليل على كونه قليلا في كثير لا يعتد به عندهم حتى يلزم اتباعه فلا عبرة بهذا العلم الاجمالي
ولا ضرر في لزوم المخالفة القطعية لانه بمنزلة الشبهة الغير المحصورة التي لم تكن معتبرة
عند الشرع بل يمكن ان يدعى عدم المخالفة القطعية لمكان ذهاب الاكثر على خلافه الموجب

للوهن بحصول المخالفة القطعية فيترحل بذلك القطع بالمخالفة وقد تبين واما عن الثالث فيمنع علم التوضيح بين بعضها مع بعض لمنع عدم وجود القدر المتيقن في البين بيان ذلك ان القائل بحجية الظن في الموضوعات العرفية دون الاحكام فانما هو من جهة انفتاح باب العلم الكلي لهم في الاحكام على ما ادعوا وعند ذلك لا يجوز لهم العمل بالظن وذلك لقربهم بزمان المعصوم ع وتسهيل تحصيل العلم لهم فيها واما الموضوع وهو الانفتاح الاغلبي في الاحكام تغير بالنسبة الينا ومع اختلاف الموضوع لا يمكن القول بذلك بل ذلك القائل مع هذا الفرض لا يقول بالفرق فمع ذلك لا قائل بالعمل بالظن في الموضوعات دون الاحكام في العصر فالقول في قوليه ر القدر المتيقن في البين هو العمل بالظن في الاحكام دون الموضوعات العرفية فلا دليل على حجية الظن في الكل من دون تفرقة فنا خذ بالمتيقن ونحكم باصالة الحرمة في غيره وهو المطلوب واما عن الثالث فبوجوه الاول منع التبادر المدعى في المقام لان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية ولا مدخلية لاعتقاد المكلف فيه وما لم يكن فوق العلم طريق الى الواقع الا الوهم التكليف بما لا يطاق حصل الطريق اليه العلم واما كون غيره دليلا وطريقا اليها فلا دليل عليه فالمتبادر هو المعاني النفس الامرية التي ليس اليها طريق الا العلم والثاني لو سلمنا عدم تبادر ذلك ولكن لا نم انه تبادر ما الذي ادعيت في المقام فصار الخطابات مجملة من هذه الجهة والقدر المتيقن من ارتفاع الاصل ليس الا في صورة القطع بوجود الواقع لم تعتقد عدم القطع كان ارتفاع الاصل مشكوكا فالاصل يبقى على حياله الثالث ان الدليل اخص من المدعى لعدم انحصار الدليل الشرعي في الخطابات اللفظية بل ربما كان مدركها لبيا كالاجماع حيث لا اطلاق له ولا عموم فلا معنى للتمسك بالتبادر بالمعنى الاعم فلا يتم به المرام في المقام واما عن الرابع فاولا بانه فرق بين الاستلزامين لان الظن في الموضوعات المستنبطة ظن في الاحكام الكلية وقد جرى مقدمات الدليل الرابع فيها من باب لا يستلزم والظن في الموضوعات العرفية مستلزم للظن في الموارد الجزئية ولا فارق بين الاحكام الكلية الفرعية لان من قال بجواز العمل بالظن فيها قال بها ولكن ليس ما نحن فيه كذلك لوجود الفارق بين المقامين فالموضوعات المستنبطة لما كان الظن فيها مستلزما للظن بالاحكام الكلية فهو شارك لمطلق الاحكام الكلية الفرعية لانه يرجع اليها بلا واسطة واما الظن فيما نحن فيه لا يكون مستلزما للظن بالاحكام الكلية بل هو مستلزم للظن بالاحكام الجزئية مثل الظن بان الامر موضع الوجوب مستلزم للظن بان الصلوة واجبة لقوله تعالى واقيموا الصلوة ولا شك ان الصلوة للشرع عبث كلي لوضع الامر للوجوب ايضا حكم كلي وقد ثبت ان الظن في الاحكام حجة واما الظن

لان تمامية الدليل الرابع موقوف على نفي التبعيض بالعمل بالظن بين الاقسام والاجماع المركب بنفيه بين الاحكام الكلية بخلاف ما نحن فيه لان القول بالفصل بين الاحكام الكلية والموضوعات العرفية الجزئية موجود فلا يمكن اتمام الدليل فيها بنفي التبعيض ٢٢٢

بان هذا الثوب الملاقي للنجس نجس مستلزم للظن بنجاسة هذا الثوب الخاص وقد عرفت الفرق بين الحكمين فان اردت اجراء الدليل الرابع في خصوص ما نحن فيه فهو موقوف على العلم بالمخالفة القطعية بكثرة بحيث يكون معتبرا عند العقلاء وقد عرفت ما فيه وحاصل هذا الجواب يرجع الجواب عن الاول فتدبر وثانيا ان الفارق هو الاجماع لقيام الاجماع على حجية الظن في الموضوعات المستنبطة دون الموضوعات العرفية فلا يمكن قياسها عليها وثالثا فرق بينهما من جهة اخرى وهو ان الظن في الموضوعات كان مستلزما للظن بالاحكام الفرعية استلزاما قريبا بحيث يحكم العرف والوجدان بانه ظن في نفس الحكم لكثرة المناسبة والقرب بينهما واما الظن في الموضوعات العرفية اضعف من الحكم بحيث يحكم الوجدان بتباعده عن الحكم الشرعي ويؤيد ذلك الاتفاق على الاول دون الثاني الا من اي خلاف الثاني والسر في ذلك قرب الاول وبعد الثاني فالظن في الاول حقيقة ظن في نفس الحكم لحصول الاحكام الكلية هنا واما الثاني فهو اجنبي عن الحكم الشرعي والاصل يحكم بعدم الجواز العمل بالظن فيها غاية الامر حجية الظن في ما يستلزم الظن بالحكم الشرعي بلا واسطة واما مع الواسطة والوسائط فلا نم ذلك فيه فيبقى تحت الاصل فتم واما عن الخامس فبوجهين الاول انا نمنع حصول الظن بحجية الظن في الموضوعات العرفية بالاستقراء الذي ادعيت بيان ذلك ان الاستقراء لا يفيد الظن بالحكم بمجرد كثرة موارد الاستقراء كثيرا بل لا بد ان يكون الموارد المستقرء فيها اكثر من الموارد التي لم يحصل الاستقراء فيها حتى يحصل الظن بالحاق النادر بالغالب ولا شك ان الموارد التي لم يثبت اعتبار الظن فيها من الشارع اكثر مما ثبت اعتبار الظن فيها من الشارع وليس هنا مقام ذكر تلك الموارد بل يكاد ان لا يمكن ذكرها لكثرتها وقد ذكر بعضها السيد في تمهيد القواعد ومع عدم استقرائه كانت اكثر من الموارد التي اعتبرها الشارع الظن فيها فاين الظن الحاصل من هذا الاستقراء مع انا قد ذكرنا مرارا انه فرق بين الاحكام الكلية والجزئية فبا عتبار الظن في الكليات لا يلزم اعتباره في الموارد الجزئية لوجود الفارق بينهما فلو سلمنا حصول الظن للمجتهد باعتبار الظن في الموضوعات العرفية فلا دليل على حجية هذا الظن كما عرفت والاصل يقتضي عدمه الثاني انا لو سلمنا حصول الظن من تلك الموارد فلا يثبت به المدعى لاختلاف المناط بينهما لانا تتبعنا تلك الموارد التي اعتبر الشارع الظن فيها ووجدناها مزية اختصاص بالنسبة الى غيرها لان مع عدم اعتبار الظن فيها اما يلزم العسر والحرج واما اختلاف النظام او انسداب او تعطيل الاحكام او كثرة المخالفة للاحكام الواقعية في تركها بالنسبة الى العمل بالظن فيها

احتلالا م

او غير ذلك من المحذورات التي ورد الشرع على نفيها وان كان في العمل بالظن ايضا لا يخلو عن المحذور ولكن المحذور في ترك العمل بالظن فيها اكثر من المحذور اللازم في العمل به فصار العمل بالظن فيها ارجح من تركه واذا تاملت وتدبرت في الامثلة التي ذكرها الخصم تجد اكثرها من هذا الباب وان لم تجد في بعضها العلة التي ذكرناها فهو اما من جهة خفية الامر والعلة فيه بحيث لم نطلع عليها او نطلع عليها ولكن لم نعرف جهة رجحانها على ما يلزم من تركها كالحاق اعتبار الظن بدخول الوقت عند علة وجود الغيم او علة اخرى في السماء المانعة لحصول العلم بدخول الوقت فان الامر دائر بين احتمال تقديم الصلوة عن وقتها لاحتمال خطاء الظن وبين تاخير الصلوة عن وقت الفضيلة ومع ذلك لم نعرف وجه رجحان الاول على الثاني وربما كان الوجه ان خطاء الظن في هذه الاوقات في تقديم الصلوة عن وقتها اقل من خروج الصلوة عن الوقت عند لزوم تحصيل العلم لان المحتاطين يغلب عليهم الوسواس ويناخرون الصلوة ولا يحصل لهم العلم حتى يخرج الوقت ويحتمل غير ذلك والله اعلم فلا يمكن في نفي وجود علة راجحة للعمل بهذا الظن بالنسبة الى جزء من الموارد التي لم يثبت حجية الظن فيها من الشارع لان عدم الاطلاع على العلة المرجحة في اكثر الموارد التي اعتبر الشارع الظن فيها بحيث يعلم عدم وجود هذه العلة في الموارد التي لم يعتبر الشارع الظن فيها فيغلب الظن على وجود علة فيما لم نطلع فيه على العلة المرجحة ولا شك ان هذا الظن اقوى من الظن الحاصل على حجية الظن في جميع الموارد لو سلمنا حصول الظن بذلك والا فالاصل عدم حصول الظن باعتبار الظن في جميع الموارد ويعمل ما ذكرنا من وجود الفارق بين الموردين نعم مقتضى هذا الجواب انه لو وجد مورد من الموارد يعلم فيه وجود علة من العلل المذكورة الموجبة لاعتبار الشارع الظن في تلك الموارد التي اعتبر الظن فيها لجاز الحاق ذلك المورد بتلك الموارد لوجود العلة فيه ولكن العلم بذلك او الظن المعتبر لو قلنا بجواز العمل بالظن في الموارد الجزئية في غاية الاشكال وربما يورد هنا ايراد اخر وهو ان الموضوع الخارجي اذا اشتبه على المقلد يجوز له التقليد ويجب عليه الرجوع الى المجتهد لا اذا اعلم خطائه وسيما في مقام التداعي كما اذا ادعى المشتري ان هذا المبيع معيب بعيب بعيد وادعى البايع انه خلي منه وترافعا الى الحاكم وحكم باحدهما فان حكمه ماض وعلى ذلك سيرة المسلمين وقد حكم به مشهور الاصحاب في حكم المجتهد بالهلال من حيث انه حاكم لا مخبر مع وصول ذلك عنه قوله ع فقد جعلته عليكم حاكما ودعوى ان سياق الرواية يقتضي ان ذلك بالنسبة الى الحكم الشرعي من الحلال او الحرام لو سلمناه فهذا ايضا يرجع الى الحكم الشرعي فيدخل في الرواية فان قلت ان المراد الظاهر من الرواية

الرجوع الى الحاكم في الحكم الشرعي ابتداء وهذا رجوع اليه بالواسطة قلنا الظهور ممنوع ولا يخفى فانا لو تم التقليد في ذلك كانت من المسائل الاجتهادية التي يعتبر فيها ظن المجتهد فكيف نقول بعدم حجية الظن فيها واجيب عنه بانه لا ملازمة بين جواز التقليد فيها وبين جواز الظن فان التقليد تعبدي والاخذ بقول المجتهد فيها باعتبار قوله بدخولها تحت مفاهيمها من علم اما لو كان الظن دخولها لم يجز له ولا المقلد العمل بذلك انتهى وفي هذا الجواب على وجه اجمالي ان المراد بالعمل بالظن فيه ان اراد عمل المجتهد بالظن بانه اذا ظن بالظن الاجتهادي انه نجس او طاهر يحكم به فنثبت جواز العمل بالظن فيه فقيه انا نمنع جواز ذلك للمجتهد الا اذا علم باحدهما وان اراد ان جواز التقليد دليل على جواز العمل بالظن فيه لان التقليد جائز مع عدم العلم بالحكم بل يكفي عدم العلم بخطاء المجتهد فاذا جاز التقليد فيه جاز العمل بالظن فيه ففيه اولا انا نمنع جواز التقليد فيه وقبول قول المجتهد هنا انما هو باعتبار الحكم بالصحة والفساد لانه حل او حرم بل اذا قال هذا حل او حرم لا يقبل قوله الا اذا كان في مقام الحكم فيظهر ان مراده الحكم بالبطلان فيقبل قوله لذلك لا باعتبار الحكم بالحلية والحرمة وفتوى المشهور بجواز ذلك انما هو لذلك لا من جهة حكمه بدخول ذلك تحت مفاهيمها الكلية ومن هذا الجواب يظهر ما في جواب المجيب لا يخفى نعم لو ثبت الاجماع على جواز ذلك في مقام المرافعات فهو تعبدي خارج بالدليل وقول المجيب انه لا ملازمة الخ ان اراد المعنى الاول فهو كما ذكره وان اراد المعنى الثاني فلا يخلو عن اشكال لمنع ما ذكره لان جواز التقليد يلزمه جواز العمل بالظن لان التقليد لا يلزمه حصول العلم من قول المجتهد نعم اذا ثبت الاجماع بجواز التقليد في مطلق الموضوعات او في خصوص المقام فله وجه ولكن اثبات الاجماع على الامر من كلام في غاية الاشكال وفي حيز المنع فتم تنبيهان الاول فان الموارد التي كان الظن فيها معتبرا عند الكل وكان من الموضوعات العرفية مع ذهاب الاكثر الى عدم حجية الظن في الموضوعات العرفية كما عرفت الظن بصدق صدور اخبار الاحاد ولذلك حيث اصحابنا الظن بان ما روي عن الامام في كل مورد من الموادر الجزئية مثل ان الماء اذا بلغ كرا لم ينجسه شيء الحديث من السنة فالظن بصدق السنة على مثل ذلك من الظن في الموضوع المستنبط وثانيهما الظن بان هذا صادر عن الامام وانه سنة فالظن بالصدور وكونه من الامام من جزئيات كلي السنة ظن في الموضوعات الصرفة فيحصل منها قضية صغراها ان هذا مظنون الصدور عن الامام وما هو صادر عنه ع مظنون بانه يصدق عليه لفظ السنة وموضوع له هذا اللفظ في اللغة فالظن في الصغرى ظن في الموضوع الصرف والظن في الكبرى ظن في الموضوع المستنبط وكلاهما حجة لان الظن فيهما مستلزم للظن بالاحكام الكلية الشرعية الفرعية وبيان الحجية ان اغلب الاحكام يثبت بالاخبار الاحاد والاكتفاء بالمتواترات يلزم هدم الشريعة فلا بد من العمل بالاخبار

الاحاد ولا يتم العمل بها الا بالعمل بمطلق الظن فالظن فى الموضوعات الصرفة فى المقام والموضوعات المستنبطة حجة بل هذا حقيقة هى الظن بنفس الاحكام الذى اثبتنا حجيته بالدليل الرابع لا غير وليس الظن فى مطلق الموضوعات الصرفة كذلك لبعدها عن الاحكام بتوسط الواسطة وما نحن فيه مستلزم للظن بالاحكام بلا واسطة بل لا يتم الحكم الا بالعمل بتلك الظنون وليس الظن فى مطلق الموضوعات الصرفة كذلك لانها اجنبية عن الاحكام ولا يرجع اليها بالواسطة ولا يلزم من ترك العمل بالظن فيها ما يلزم فيما نحن فيه وقد اشرنا اليه انفا النص الثانى ان الظنون الرجالية حجة عند القائلين بعموم حجية الظن فى الموضوعات الصرفة وادعى عليه الاجماع وان كان الظن بها اخص من الظنون فى الموضوعات الصرفة فهو مخرج بالدليل مع ان الظن فيها مستلزم للظن بالاحكام الكلية بلا واسطة كالظن بالصدور لان الظن بعدالة الراوى مستلزم للظن بصدور الخبر عن المعصوم ع فهو راجع الى الظن بالصدور بلا واسطة فتدبر ويجرى فيه مقدمات الدليل الرابع بخلاف مطلق الموضوعات الصرفة كما بيناه سابقا والله العالم

المقام الرابع فى بيان حجية الظن وعدمه فى المسائل المستنبطة دخولها فى المسائل الكلامية والاصول العملية والفرعية وهى المسائل الاجتهاد والتقليد من حيث جواز عمل المتجزى بظنه وجواز تقليد الميت وعدمه ولزوم الاخذ بالقول الاعلم اذا دار الامر بينه وبين غيره الى غير ذلك مما ذكر فى باب الاجتهاد والتقليد ووقع النزاع فى دخولها فى واصل العلوم المذكورة والمقام الخامس فى بيان جواز العمل بالظن فى الاصول الاعتقادية الدينية وعدمه ورفع النزاع وبيان الحق فى المقامين يحتاج الى بسط فى الكلام لاتمام المرام ولما طال الكلام فى هذا المقام وكان للمقامين للمشتغلين مقام انسب من هذا المقام فالاولى ان نطوى بيانهما فى هذا المقام المقام انسب من هذا المقام ونرجو الله تعالى ان يوفقنا لاتمام المرام على الوجه التام فى ذلك المقام بحيث ينفعنا وينفع الانام بعون الله الملك الكرام لانه الموفق فى الليالى والايام وبحق سيدنا محمد واله الغر الكرام صلوات عليهم فى جميع اللوقات والاعوام وقد ظهر مما ذكرنا فى هذا البنيان غاية الظهور ان بعد ثبوت التكليف وانسداد باب العلم فى اغلب الاحكام لا دليل على حجية ظن خاص من ظن الواحد ونحوه لعدم تمامية ادلة القائلين بالظنون الخاصة من الطرق المتعددة المذكورة ولا مفر من العمل بمطلق الظن نعم الحاصل من اى سبب كان الا اذا لم يثبت بالنسبة اليه المعمات المذكورة سابقا من عدم الخلاف والترجيح بلا مرجح او الترجيح المرجوح او الاشتغال بالتكاليف المحتملة من المشتبهات قليلا فى قليل او كثيرا فى كثير او التكليف محضا لان التعدى عن المعلومات الى المظنونات انما هو بقدر الضرورة

فى ذكر شرائط العمل بالاخبار الاحاد ويرجع كلها الى الراوى على ما ذكر فى كتب القوم وهى البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط وهذه شروط لجواز العمل بالاخبار الاحاد بناء على القول بانها ظنون خاصة لانهم لا يقولون بجواز العمل بكل ظن بل مع اجتماعها الشروط المذكورة واما بناء على القول بالعمل بها من حيث افادتها الظن فلا معنى لذكرها شروطا لجواز العمل بها لان المدار على حصول الظن فذكر هذه الشروط على هذا اما بيان للموضوع اى الموارد المعتبرة للظن وان الخالى عن هذه الشروط لا يفيد منها الظن او ايضاح لمراتب الظن لينتفع فى مقام الحاجة كما فى صورة التعارض ونحوه او ان الخالى عنها يحرم العمل بها كالقياس ونحوه ولكنها على هذا ليست على قاعدة كلية بل هى معتبرة للظن مع اختلاف المراتب غالبا لان الظن ربما يحصل من خبر الفاسق اقوى من خبر العادل لاعتضاده بالقرائن الخارجية كاعتضاده بالشهرة ونحوها ولكن مع قطع النظر عن الاعتضادات الخارجية بمقتضى النوع اختلاف افادة الظن باعتبار اجتماع الشرائط كثرة وقلة ووجودا وعدما ولكن ذلك ايضا حكم غالبى لجواز افادة خبر الفاسق الظن اقوى من الظن الحاصل من خبر غيره فالمدار على حصول الظن ما لم يمنع مانع كالقياس ونحوه ولا اشكال علينا فى اخراج نحوه وانما الاشكال وارد على القول بانفتاب اصالة الحرمة كليا كما اشرنا اليه سابقا فظهر وكيف كان ليس ذكر هذه الشروط على مذهب المختار ايضا خاليا عن الفائدة فلا بد من بيانها تفصيلا لما يحصل منها من الفائدة والكلام فيها يقع فى مقامات ستة المقام الاول هل يشترط فى قبول الرواية كون الراوى بالغا ام لا اختلفوا فيه على قولين اظهرهما ذلك فلو روى قبل البلوغ ولو مميزا لم يقبل روايته وهو للتهذيب والمنية وشرح الوافية للسيد الكاظمى والمختصر وشرحه والمحكى عن النهاية والزبدة وشرحه والمعارج والرعاية وبداية المتحول والاحكام وعن القاضى اتفاق غير المميز محكى عليه الاجماع عن الكل واما فى المميز فالمحكى عدم الخلاف الا من اهل الخلاف وثانيهما عدم الاشتراط وهو المحكى عن بعض العامة وعن بعض العامة عن جماعة للاولين وجوه منها الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها خبر البالغ وبقى الباقى تحتها ومنها الاولوية بالنسبة الى خبر الفاسق لان ربما يخاف من الله تعالى لعلمه بالتكليف بخلاف الصبى اما غير المميز فظاهر واما المميز فلعلمه بعدم التكليف فلا مانع له من الاقدام بالكذب والافتراء ومنها المحكى ما دل على عدم جواز معاملته وتوكيله والايصاء اليه ونحو ذلك ومنها عدم تحقق الضبط منه فلا يحصل الوثوق به وهذا محكى عن المعارج ولا يخفى عدم صحته تاميته فى المميز لتحقق الضبط فيه غالبا فيحصل به الظن غالبا

ومنها عدم شمول ادلة حجية خبر الواحد لمن لم يصل الى البالغ لعدم توجه الخطاب الى غير البالغ ومنها سيرة الصحابة فى عصر الرسول ص ومن بعده وفاته على ترك الرجوع الى اخبارهم ولو كان مقبولا لما عطلت روايتهم كما لم يعطل رواية النسوان والعبيد وانا نقطع بذلك وان منع القطع بعدهم وللاخرين ايضا وجوه منها قياسها على جواز الاقتداء به واجيب عنه او لا بمنع الحكم فى المقيس عليه وثانيا بوجود الفارق لجواز الصلوة عندهم خلف كل بر وفاجر وثالثا بمنع اصل القياس لان اخبار الصبى مقبول فى طهارة ثوبه بجوز الاقتداء به لانا نقول بمنع الاقتداء او لا كما عرفت ومنع توقف صحة صلوة المأموم على صحة صلوة الامام ثانيا ومنها اجماع اهل المدينة على قبول شهادتهم فى القتل والجراحات قبل تفرقهم مع انه احتيط فيها ما لا يحتاط فى الرواية فيقبل فى الرواية بالاولوية واجيب عنه بانه مستثنى لمسيس الحاجة اليه لكثرة الجناية فيما بينهم اذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل فلو لم يعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التى توجبها تلك الجنايات وبان منصب الرواية اعظم اذ الحكم بها مستمر والثابت عنه شرع عام فى المكلفين وليس كذلك الشهادة فلا يقاس احدهما على الاخر ومنها دلالة مفهوم اية النبأ ولان الصبى ليس بفاسق فلا يجوز رد خبره ويجب قبوله وفيه نظر لا يخفى اما اولا فلمنع شمول الاية لغير المكلف لانصرافها الى الاخبار البالغين وثانيا سلمنا العموم لكنه فرد نادر واطلاق الاية لا يشموله من تلك الجهة وان يشمله لغة وثالثا سلمنا الشمول لكون فهم العرف على ارادة العادل فى مقابل الفاسق ولا يطلق على الصبى اصل الوصفين ورابعا منع حجية المفهوم من اصله كما مضى الكلام فيه والحق ان المدار على حصول الظن اما الخبر الغير المميز فلا اشكال فيه لعدم حصول الظن من خبره ويؤيده ظهور الاتفاق على ذلك كما يظهر من جملة من الكتب فمقتضى الاصل حرمة العمل بخبره واما المميز فيجرى فيه التفصيل بين ما يحصل منه الظن وعدمه اما على الثانى فلا اشكال فيه ايضا للعمومات الناهية عن العمل بغير العلم ولم يقم دليل على حجيته بالخصوص مع دعوى اتفاق الاصحاب واكثر اهل الخلاف على ذلك واما على الاول فللدليل الدال على حجية الظن ولا مانع منه الا الاتفاق كما يظهر فى دعوى الاتفاق من الاصحاب مع اتفاق اكثر اهل الخلاف الى صورة عدم حصول الظن ويشهد بذلك جملة من الكتب كما فى المنية وان كان مميزا عرف عدم مؤاخذة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل الزجر له عنه ورد لا يحصل الظن بقوله وفى شرح الوافية وان كان مميزا فالمعروف انه ان يكون كذلك اى كغير المميز لتساويهما فلا يحصل الاطمينان وفى شرح المختصر يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اثم له فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل

ظن صدقه وهو الموجب للقبول انتهى سلمنا عدم الانصراف فغايته حصول الظن بالاجماع والحجة فيه فى المقام سلمنا الاجماع لكن شموله لصورة الانسداد ممنوع فظهر من ذلك دفع ما يتوهم ان ذلك التفصيل خرق للاجماع المركب لانحصار القول فى المسئلة على قولين لمنع اتفاقهم على القولين حتى فى صورة الانسداد بل الظاهر من القائلين بحجية مطلق الظن خلاف ذلك بل التفصيل صريح البعض هذا اذا رواه قبل البلوغ واما اذا تحمل قبله ورواه بعده ففى قبوله وعدمه خلاف الظاهر والتحقيق قبوله كما فى التهذيب والمنية ودم والمختصر والفصول والنهاية والمختصر وشرحه والمحكى عن الزبدة والاحكام ولهم وجوه منها ما تمسك به فى جملة من الكتب وهو وجود المقتضى وهو اخبار العدل الضابط الجامع للشرائط وانتفاء المانع وهو اعتقاد عدم المؤاخذة على الكذب فى حال الصغر ومنها ما تمسك به جملة منها ايضا من اجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن زبير وغيرهما فى مثل ما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده ويدل عليه كتب الحديث وانهم لم يستفصلوا فقط عن تحملهم انه قبل البلوغ كان ام بعده ولم يفرقوا فى قبول روايتهم وان حمل احتمالا ظاهرا وحكى عن به الاعتراض عليه حيث قال وفيه نظر لان ترك الاستفصال يحتمل ان يكون بناء على الظهر من حال الراوى وعدالته المقتضية لجواز الرواية او يكون من مذهبه جواز الرواية مع الصغر حين التحمل لا باعتبار جواز القبول وفيه نظر ومنها ما تمسك به فى جملة منها ايضا فى بعضها والاجماع الصبيان وفى بعض منها كما هو المحكى عن بعض اخرى فيما جاءهم اى اجماع السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الحديث ولولا نعتبر نقله لما افاد ذلك واعترض عليه بانه جاز ان يكون الفائدة التمرين وبانه للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط ومنها المحكى عن الاحكام حيث قال واما المقصود فلو ان التحوز فى امر الشهادة اكثر منه فى الرواية ولهذا اختلف فى قبول شهادة العبيد والاكثرون على ردها ولم يختلف فى قبول رواية العبيد واعتبار العدد فى الشهادة بالاجماع واختلف فى اعتباره فى الرواية وقد اجمعنا على ان ما تحمله الصبى من الشهادة قبل البلوغ اذا شهد بها بعد البلوغ قبلت شهادته فبقى الرواية اولى بالقبول وفى المختصر والسماع قبله مقبولة كالشهادة وفى شرحه فانها مقبولة اتفاقا قياسا على الشهادة ويظهر فيه ما ذكرنا سابقا كما حكى عن بعضه حيث قال وفيه نظر للفرق بان شهادته فى حال الصغر يقبل فى بعض الاحكام دون الرواية وبان الشهادة تختص بالتخاص معدودين دون الرواية التى هى شرع عام فى حق الجميع ولان الشهادة حق الادمى فيكون ضيقا يسمع منها شهادة الصغار بخلاف حق الله تعالى ولهذا لم يقبل فى الزنا الا اربع شهود انتهى ويدل على ذلك ما يدل على حجية الظن لحصول الظن بقوله مع اجتماع الشرائط المقتضية له واما مع عدم افادته فلا حجية فيه للاصل وعدم

الفراق الادلة اليه كما هو الظاهر من المستدلين لانه خارج عن محل البحث لعدم تعرضهم لذلك انفا
نفسه لا فرق بين الصبى والصبية لمشاركة الادلة بينهما بنحو وجود المقتضى وعدم المانع بشرط كان
المقام الثانى فى ان العقل هل يشترط فى قبول الرواية ام لا بل يقبل رواية المجنون المعتمد
هو الاول كما فى التهذيب والمنية وشرح الوافية للسيد الكاظمى والقوانين والمفاتيح للسيد
وعن المعارج والنهاية والرعاية والمختلف ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها دعوى
الاتفاق عليه فى جملة من الكتب فعن الرعاية اتفق ائمة الحديث والاصول الفقه على اشتراط العقل
فى الراوى وفى المنية القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا فى حجيته شروطا حصروها فى الاربعة الاول
كونه عاقلا وفى المعالم يشترط فى الراوى التكليف فلا يقبل رواية المجنون والحكم فيه ظاهر ونقل عليه
الاجماع عن الكل وفى القوانين فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق وفى المفاتيح يشترط
فى العمل بخبر الواحد ان يكون عاقلا فلو كان مجنونا لم يجز الاعتماد على روايته الا عقلة ولهم وجوه منها
ظهور الاتفاق عليه ومنها دعوى الاتفاق عليه وعن المختلف العقل شرط بالاجماع فى الراوى
ومنها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الافراد بالدليل الرابع
ولا دليل على خروج ما نحن فيه ومنها ما فى جملة من الكتب فقى المنية فان المجنون عاجز عن الضبط
والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره وزاد فى شرح الوافية مع انتفاء الخوف المانع من الكذب
والافتراء وعن المعارج ما يقرب ذلك على تقدير عدم وضع عليه ولا عبرة به ومنها ما دل على
اشتراط الاسلام والايمان والعدالة فى الراوى فان المجنون لا يتصف بشئ منها ومنها ما دل على
عدم قبول شهادة المجنون وعدم صحة توكيله وعدم صحة الوصية اليه هذا اذا كان مطبقا واما
اذا كان ادواريا فالحق قبول روايته مع حصول الوصف منها وفاقا لجماعة كشرح الوافية والقوانين
والمفاتيح ففى الاول بعد ما حكيناه عنه اللهم الا ان يكون دوريا فيقبل حال افاقته الا ان يؤثر
منها النقص فيه دون الثانى واما المجنون الادوارى فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا
انتفى عنه اثر الجنون وفى الثالث اذا كان الجنون ادواريا يقبل روايته حال الافاقة لا
المعتمد هو الاول تنبيهات الاول هل يشترط العلم بالافاقة حال الرواية ام يكفى الظن بذلك
الاقوى عدم كفاية الظن للاصل والعمومات خرج صورة العلم بالزوال لحصول الوصف
الذى رعاه الحصول من خبره واما صورة الظن فليس كذلك فلا دليل عليه فيبقى تحت الاصل
والعمومات واما اصالة حجية مطلق الظن فلا نقول به لعدم الدليل عليه فيقتصر على القدر
المعلوم من شمول العمومات فى حجية الظن فى الاحكام وتشمل ما نحن فيه فلا يجوز العمل بخبره
الثانى يلحق بالمجنون السكران والنائم والمغمى عليه والساهى اذا ادوا حال التلبس بالصفات المذكورة

للاصل والعمومات الناهية عن العمل بغير العلم الثالث هل يلحق بالمجنون السفيه والابله
ام لا ذهب الى الثانى السيد فى المفاتيح وادعى ظهور عدم الخلاف فى الاول ولكن الحق
دوران الامر مدار الظن ولا يبعد حصوله منهما لعدم ما يمنعه الصغيرة هو والبلاهة فى الصدق
والكذب ختم المقام الثالث فى اشتراط الاسلام فى قبول الرواية وهو للتهذيب والمنية
وشرح الوافية والمفاتيح والمحكى عن ولده ودى وشرحه والرعاية والاحكام ولهم وجوه
منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومنها ظهور الاتفاق عليه لعدم نقل
خلاف لاصل ومنها الاجماع المنقول المدعى فى جملة الكتب والمحكى عن جملة اخرى ففى المنية
الثالث الاسلام فلا يقبل رواية الكافر سواء كان من اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم
كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم
الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمى على مثله لانه صرح بعدم قبول
روايته فلم يكن فارقا فى الاجماع وفى شرح الوافية الثالث الاسلام فلا يقبل رواية الكافر
باجماع العلماء وفى القوانين واما الاسلام فظاهرهم دعوى الاجماع على ذلك وفى المختصر
وشرحه ومنها الاسلام للاجماع وابو حنيفة وان قبل شهادتهم على بعضهم لم يقبل روايتهم وفى
عن النهاية اجمع العلماء على عدم قبول رواية الكافر الذى لا يكون من اهل القبلة سواء علم من دينه
الاحتراز عن الكذب اولا وهذا فى مقام الرد من دون قيد الاصل وعن الرعاية اتفق ائمة الحديث
على اشتراط اسلام الراوى حال روايته وان لم يكن مسلما حال تحمله فلا تقبل رواية الكافر وان علم
من دينه التحرز عن الكذب وعن الاحكام لا خلاف فى امتناع قبول رواية الكافر وعليه اجماع الامة
الاسلامية سلبا للاهلية هذا المنصب الشريف ومنها ما فى بعض الكتب المذكورة وعن بعضها
ان الكافر فاسق فلا يقبل روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية فان قلت ان الفسق انما يتحقق
بفعل المعصية المخصوص مع العلم بكونها معصية اما مع عدمه بل مع اعتقاد انه طاعة بل من امهات
الطاعات فلا والامر فى المخالف للحق فى الاعتقاد كذلك لانه لا يعتقد المعصية بل يزعم ان اعتقاده
من اهم الطاعات سواء كان اعتقاده صادرا عن نظر ام تقليد ومع ذلك لا يتحقق الفسق وانما
يتحقق مع علمه به وهذا لا يكاد يتحقق وكما قد ادعاه جماعة من الاصحاب كما حكى عن الحلى
عن المسالك والرد والمفاتيح للفاضل الكاشانى قلت هذا فاسد من وجوه الاول ان
الفسق فى اللغة بمعنى الخروج عن الشئ من دون قيد كما نقل عن القاموس وكنز العرفان
وغيرهما من كتب اللغة ولم يثبت نقله فى كلام الشارع والذى ذكرتم هو اصطلاح حديث
احدثه الفقهاء فلا يحمل كلام الشارع عليه والاصل حمله على المعنى اللغوى حتى يثبت النقل ولم يثبت

الثانى اطلاق الفاسق على الكافر فى جملة من كلمات الاصحاب ففى المنية لا يقبل رواية
الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وفى المنية
بعد ما حكيناه عنه سابقا ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
فيكون مردود الرواية لما تقدم وفى المفاتيح للسيد بل العقل صدق الفاسق حقيقة لغة
على الكافر وفى المختصر بعد ما حكيناه عنه ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق وهو فاسق بالعرف المتقدم
وكذلك فى شرحه وزاد فيه عالم ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى فى العرف المتاخر فاسقا
ويحمل فيما له ويعرف بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها وحكى عن المبسوط عند القول
برد شهادة بعضهم على بعضهم لانهم كفار فساق وعن الخلاف الكافر فاسق وعن السرائر فتربص عند
وعن الشرائع لا يقبل شهادة غير المؤمن وان اتصف بالاسلام لاتصافه بالفسق والظلم وعن المختلف
المختلف والكافر غير عدل ثم استشهد بالاية فقال والكافر فاسق ثم قال قال ابو الصلاح الكافر
فاسق ومثل ذلك عن المبادى وشرحه والزبدة والرعاية والروضة والتنقيح وجمع القاضى
وغيرها من كتب المتاخرين من اصحابنا وعن الاحكام ولا نطيل بنقل عباراتهم لان المقصود حاصل
وهو مذكور فى الكل وان اختلفت عباراتهم معنى هل يحصل التواتر فى نقلهم بكونه فاسقا ونقلهم
حجة مع عدم مخالفة اهل اللغة لهم فتم الثالث مع قطع النظر عن اطلاق اهل اللغة و
كتب الاصحاب فقد اطلق الفاسق عليه فى كلام الشارع حيث قال عز من قائل ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ودفع ما قال السيد فى شرح الوافية ولا حاجة الى التعلق
بكونه فاسقا فى العرف المتقدم لقوله عز من قائل ومن لم يحكم الاية مع قوله اولئك هم الكافرون
اوبانه ادنى من الفاسق انتهى فحصل من ذلك ان الكافر فى عرف الشارع الفاسق مخصوصه يطلق عليه
فاسق ومما يحتج ان الفاسق انما لم يقبل روايته لما علم من اجترائه على فعل المحرمات مع اعتقاد
تحريمها وهذا المعنى متحقق فى الكافر اذا كان مسلما بعد ما كان دينه معتقدا لتحريم الكذب
لانه غاية الضعف لان اجتراء الفاسق انما هو فى ما يميل اليه نفسه من اللذات الدنيوية
واما فيما لا داعى له وكان فيه افتراء على الله ورسوله خصوصا اذا ترتب عليه مفاسد كثيرة
من عمل المسلمين الى يوم القيمة ولم يحصل له فائدة فى ذلك ولذة نفسانية فليس بجرئ ابدا
بخلاف الكافر فمع كونه محترزا عن الكذب فى مذهبه فلعناده مع المسلمين واعتقاده ان
مذهبهم باطل ربما يجترئ على الكذب فى ذلك لا يوثق به اكثر من الفاسق المسلم
بل الامر فيه بالعكس كما عرفت ومنها ان الكافر ظالم وكل ظالم لا يجوز قبول خبره اما الصغرى
فلقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ولا ريب انهم لا يحكمون بما انزل الله

فهم ظالمون وان نزلت الاية فى اليهود ولكن العبرة بعموم اللفظ لقوله تعالى وكان الانسان ظلوما
جهولا وصرح بذلك فى جملة من الكتب كما حكى عنهم ككنز العرفان وغيره والايضاح والتنقيح والروضة
والكشف ومجمع البيان وغيرها واما الكبرى فلقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار
ولا ريب ان قبول الخبر ركون على الخبر وقد حكى ذلك عن كثير منهم مع ان فيه لا يجوز قبول خبر
الكافر لقوله تعالى ولا تركنوا الاية وهذا ظالم وقبول روايته ركون اليه انتهى ومنها ان المؤمن
يحرم الاعتماد على خبره فوجب الاعتماد على خبر الكافر لكان بينهما مساواة من هذه الجهة
والاصل عدمها للعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى لا يستوى
اصحاب الجنة واصحاب النار وفيه نظر لان العموم فى امثال تلك المقامات انما هو فى صورة ظهور
جميع الجهات او خفائها كلها واما عند تفاوت الجهات ظهورا وخفاء فلا بل يحمل على الجهة الظاهرة
ولا ريب ان الجهة الظاهرة فى المقام هى جهة الايمان والفسق اى ما يترتب عليهما من المثوبات والعقوبات
فى الاخرة ورفع الدرجات وشرافة الايمان فى الدنيا والاخرة باحترام المؤمن وعدم احترام الكافر
وقبول الرواية وعدمه لا مدخلية للايمان فيه بل المناسب له الصدق والكذب والايمان
والفسق لا يناسب ذلك وكذلك كون الشخص من اصحاب الجنة والنار بل الامر فيه اظهر
اللهم الا ان يقال ان الفاسق دلت الاية على عدم قبول روايته فعلم منها مدخلية الايمان
والفسق فى قبول الرواية وعدمه فصار بذلك جهة ظاهرة منه ذلك بعض المقدمة
الخارجية وهى دلالة الاية على عدم قبول خبر الفاسق فتدبر ومنها ما دل على اشتراط الايمان
والعدالة فى الراوى ومنها فحوى ما دل على عدم قبول شهادة الكافر وعدم جواز الوصية اليه ومنها
ان الكفر يقتضى الاهانة والاذلال وقبول الرواية يقتضى التعظيم والاجلال وبينهما منافاة وفى المقابل
للكفر ليس عذرا لانه ضم الى الكفر جهلا انتهى ومنها ان قبول الرواية يستلزم حكم على المسلمين
الى يوم القيمة فلا يقبل من الكافر انتهى ولا يخفى ان مجرد ذلك ليس يستلزم الحكم على المسلمين لانه
ينسب الى المعصوم فهو حكم منه على المسلمين فلذلك يقبل منه لاسيما حيث ان الكافر حكم عليهم
نعم لما كان الكافر معاندا للاسلام فيحتمل فى حقه الافتراء واجراء الحكم على المسلمين عداوة لهم
فلا يقبل منه خوفا لذلك فلو كان مراد المستدل هذه الجهة فلا باس به وان اراد المعنى الاول
فهو كما ترى والتمسك بالنبوى المرسل وهو عن علم بالظن لا وجه له لما ذكر فى جملة من الكتب ففى
شرح الوافية والمفاتيح والمختصر وشرحه ان العمل بما ذكرناه اولى لتواتره وخصوصه بالفاسق
وانه غير متفق على تخصيصه وما ذكروه احاد وهو متناول للكافر لعموم كون خبره ظاهرا اذ هو
مخالف لخبر الكافر الخائن عن الملة والفاسق اذا ظن صدقه فان خبره لا يكون مقبولا بالاجماع

منبهات الاول قد عرفت مما ماذكرنا انه لا فرق بين كون الكاذب متحرزا عن الكذب او لا وهو صريح بعض والمنتهى وشرح الوافية والمحكي عن بعض اما الاولان فقد حكينا عبارتهما واما الثالث فقال وان يتضح صدقه بان كان ممن يتحرج عن الكذب لا يتفق كثيرا انتهى اما الثاني فقط واما الاول فللاصل والعمومات والادلة السابقة كلها تشمله وربما يقال وان حصل منه الظن بل لا يحصل من خبر العدل فان قلنا باصالة عدم حجية الظن حتى يقوم دليل قاطع على حجيته كما هو جماعة فلا اشكال ايضا في عدم حجيته لعدم قيام دليل قاطع على حجيته بالخصوص وان قلنا باصالة حجية الظن كما هو التحقيق فينبغي الحكم بحجيته وفيه اولا ان بعد ملاحظة الادلة المذكورة خصوصا الاجماعات المحكية العامة باطلا فيها الشاملة لصورة النزاع بل هو صريح بعضهم لا يبقى ظن بحجيته ولو كان متحرزا عن الكذب وثانيا وسلمنا لا يحصل الظن من خبره مع عدم الاصل والعمومات الناهية عن العمل به وثالثا سلمنا حصول الظن ولكن قد ذكرنا سابقا ان الاصل يقتضي الجهد سلطا صحيح ضبط الظن الذي كان معتبرا عند العقلاء ووصل مرتبة الاطمينان لا مطلق الظن ولو كان ضعيفا ولا ريب ان خبر الكاذب المتحرز عن الكذب بنفسه وان افاد الظن ولكن بعد ملاحظة ماذكر يضعف ظنه ولا يبقى محل للاطمينان عند العقلاء ولا يساوي الظن الحاصل من خبر الفاسق بعد السعي ولو قلنا بالسعي الظني فهذا الظن ساقط عن الاعتبار غايته الشك فالاصل بل فيه وبالجملة لا اعتماد على مثل ذلك لا دليل عليه سبق منه بل جاعت الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وكيف كان الامر فيه سهل لقلة الثمرة في هذا النزاع لندرة مجرد رواية الكافر الثاني لا فرق في الكافر بين اهل القبلة كاليهود والنصارى او لا او ربما او لا وهكذا لصريح بعض واطلاق الاخرين المقتضي لذلك التعميم الثالث اذا تحمل الرواية حال الكفر وروى حال الاسلام فهو نظر آتحمل قبل البلوغ واداؤه بعده فيقبل روايته بلا اشكال

المقام الرابع في اشتراط الايمان وعدمه اي كون الراوي اماميا اثنا عشريا فالكلام في اهل الخلاف ومن خالفنا في الاقرار بالائمة بالتمام فالمنسوب الى الاكثر اشتراطه وعلى عدمه اخرون اما الاول فهو للتهذيب والمنية وشرح الوافية للسيد الكاظمي والمختصر وشرحه والمحكي عن المعارج وشرح الدراية وغاية المأمول والمنسوب الى المشهور في الكتب هذه الكتب وزاد في الرعاية على ما حكي عنه فقال قطعوا به في كتب الاصول وغيرها واما الثاني فهو محكي عن الشيخ والفاضل البهبهاني والسيد صاحب الرياض وصاحب الفوائد والمفاتيح وفي الاحنين تفصيل للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بما وراء العلم خرج عنه المرضي بالدليل ولا دليل على خروج غيره مما ينبغي بل ربما يحتمل ومنها ما تمسك به

والفوائد

في جملة من الكتب من انه فاسق فيجب رد خبره اما الصغرى فلما عرفت سابقا مع الا مرضا الظهر واما الكبرى فللآية الشريفة ولو منع من شمول الفاسق له فالاولوية ظاهرة لا منيه وقد اشار الى ذلك في جملة من الكتب ايضا ومنها لزوم المساواة بين المؤمن والفاسق وهو منفي للآيتين السابقتين ولقوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات وفيه نظر لما اشرنا اليه سابقا ومنها ان غير المؤمن ظالم لما مضى بيانه ايضا ومنها فحوى ما دل على عدم جواز قبول شهادة غير المؤمن والاقتداء به والوصية اليه ومنها انه لو كانت اخبار المخالفين حجة للزم ضبطها ونسخها ونقلها والاعتناء بها غاية الاعتناء كما في كتب اخبار المؤمنين والحال ان المشاهد من سيرة الاصحاب خلاف ذلك كما لا يخفى وفيه نظر سنظهر انشاء الله وللآخرين وجوه ايضا منها ان المخالف اذا كان ثقة وعدلا في دينه متحرزا عن الكذب حصل من خبره الظن بالحكم الشرعي فيجب العمل به اما المقدمة الاولى فلما لا ريب فيه ولا شبهة يعتريه وما يؤيده اتفاق العلماء سلفا وخلفا على الرجوع الى ائمة اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والقراءة والتفسير في المسائل المتعلقة بالعلوم المذكورة وليس ذلك مطلقا الا لافادة الظن من قولهم وربما كان ماذكر مؤيدا او دليلا على جواز الاعتماد على خبرهم في نفس الاحكام الشرعية واما المقدمة الثانية فلما صالة حجية الظن وفيه نظر اما اولا فللفرق بين المسائل المتعلقة بالعلوم المذكورة وبين الاحكام الشرعية لما اشرنا اليه سابقا لان الداعي على الكذب في العلوم المذكورة غير موجود بل الداعي على الصدق حاصل وهو كون هذه العلوم ماخوذا عن لغة العرف والكذب فيها يظهر من تتبع كلمات العرب في لسانهم واشعارهم ونحوها بل لكل صاحب فن يظهر فسادا قول من يخالفه فيبطل الاعتماد عليه وهذا مناف لغرضهم من اشتهارهم وترويج كتبهم وارتفاع قدرهم بين رقبائهم بخلاف الاحكام الشرعية فالداعي على الكذب موجود وهو الدس على اخبارنا المروية من اغتشاشها لغاية عنادهم ابا ما وليس طريقا الى اظهار كذبهم فالفرق في غاية الظهور كما لا يخفى على اصل واما ثانيا فلمنع اصالة حجية الظن بل الاصل حرمة التعلق الا ما اخرجه الدليل وضروح ما نحن فيه على الاطلاق اول الكلام فتدبر ومنها ان الايمان لو كان شرطا في الراوي لاشتهر ذلك رواية كما اشتهر المنع من العمل بالقياس ومن التراجع الى المخالفين ونحو ذلك وفيه نظر ومنها ان الموثق حجة على الاطلاق لحصول التثبت الظني من كلام الموثقين ولان الاجماع الذي ذكره الشيخ في العدة يظهر منه ان المراد العدالة بالمعنى الاعم الشامل للموثق ويظهر ذلك من عمل الشيعة ولا يظهر من الآية ما يظهر منه ذلك لان الظاهر من الفسق بحسب العرف ما هو بالجوارح لا العقيدة ايضا على ان التثبت حصل من كلامهم انتهى وفيه نظر اما اولا فلمنع ارادة التثبت الظني من الآية كما اشرنا اليه

واما ثانيا فلمنع ظهور كلام الشيخ في ان المراد العدالة بالمعنى الاعم الشامل للموثق كما سيظهر وثالثا منع ظهور الفسق فيما هو بالجوارح لما عرفت سابقا ومنها الاجماع الظاهر من كلام الشيخ في العدة والمحكي المروي عن الائمة في الاخذ بما رووا عن علي عليه السلام المستدل لعمل الاصحاب الذين عملوا باخبار المخالفين فلذلك ادعى الشيخ عمل الطائفة باخبار الموثقين وهذا فاق اجماعهم عليه بيان ذلك ان الشيخ على ما حكي عنه قال في العدة واما العدالة المراعات في ترجيح احد الخبرين فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر آخر من جهة الموثقين بهم وجب العمل به وان كان هناك ما يخالفه من طرق المؤمنين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرزا في روايته موثقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم خلافه انتهى وادعى فيما ذكرنا عنه اجماع الامامية وتمسك بالطائفة واجماعهم على ذلك وقد اعترض عليهما اما الاول فضعف سنده ومعارضته العمومات المانعة عن العمل بالظن مهادا والنسبة بينهما عموم من وجه اما جهة العمومات مادة الفرق شمولها للقياس ونحوه واما جهة الرواية صورة حصول العلم من روايتهم ومادة الجمع محل البحث والعمومات معتضدة عليها لتواترها الا ان يدعى انصرافها الى صورة عدم حصول العلم فتقدم على العمومات لاعتبار ارسالها بعمل الاصحاب الذي ادعاه الشيخ ويظهر ان الشيخ لا يستند الى رواية مرسلة وابناء اصل عظيم عليها فليس استناده اليها الا بعد اطلاعه على صحة سندها وهذا القدر يكفي في صلاحيتها للحجية وضعف الجمع فيما لم نعلم بما رووه

لا يقدح لانه الجمع اقوى واختصاص الرواية في حكم ما رووه عن علي عليه السلام لا يضر فيه لان الاجماع المركب متحقق فيما رووه عن باقي الائمة عليهم السلام وتضعيف ايضا بعدم صلاحية ما ذكره الشيخ وما يستظهر به لجبر سندها حيث يجعلها حجة في مقابلة العمومات القطعية خصوصا على القول بعدم جواز تخصيصها باخبار الاحاد ولو كانت صحيحة على اصطلاح المتاخرين مع ان التفصيل المذكور في الرواية مخالف للاتفاق على الظاهر لان القائل بنفي حجية المثبت بنفيها مطلقا ولورود في الحادثة الخارجية جزء من طريق الخاصة متعلق بها الا ان يكون هذا اقوى دلالة واضح سندا او يكونا متكافئين فالتفصيل المذكور فيها خرق للاجماع المركب على الظاهر فتدبر انتهى ما ذكره في المقام ملخصا اقول ويرد على ما ذكر ان الرواية مثبتة الحكم في المسئلة الاصولية وظني فيه غير حجة فلا يقطع للاستدلال بها في المقام واما الثاني فلما حكي عن المحقق في المعارج بانا لا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبارهم لا ودعوى انه كان بعضهم راجعا الى اصل عمل الطائفة باخبار المخالفين في الجملة فهو باطل فان تتبع كتب الاصحاب يكشف عن بطلان المنع المذكور ويدل عليه علمهم بها قديما وحديثا من غير تشكيك بل هو بنفسه قد اكثر من العمل بها في المعتبر وان كان بعضه راجعا الى عملهم باخبار الاحاد التي رواها المخالفون باعتبار احتمال كون الوجه في استنادهم الى اخبار الذين اشار اليهم الشيخ بثبوت تواترها او احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع عندهم ومن الظاهر ان مثل هذا الخبر يجوز الاعتماد عليه وان كان راويه كافرا او مجنونا فضلا عن ان يكون مسلما عاقلا فيكون ما ذكره الشيخ حجة لنا وان كان متجها في بادي الرأي ولكن بعد مراعات الانصاف والتامل التام يظهر انه ليس بشيء لبعد ثبوت قطعية جميع الاخبار التي عملوا بها بالتواتر والاحتفاف بالقرائن بل الظاهر انه مستحيل عادة واما الاخبار بالشهرة فغايتها زيادة الظن اذ لا يحصل منها القطع وهذا المقدار لا ينفع في هذا المقام بل العمومات التي استدل بها على عدم حجية اخبار المخالفين تدل على عدم حجيتها مطلقا ولو وافقت المشهور وكذلك الاصل انتهى وقد يشار الى بعض ماذكر في شرح الدراية على ما حكي عنه فقال المشهور بين اصحابنا اشتراط ايمانه مع ذلك المذكور من الشروط بمعنى كونه اماميا قطعوا به في كتب الاصول وغيرها لان من عداه عندهم فاسق وان تاول كما تقدم فيتناوله الدليل هذا مع عملهم باخبار ضعيفة بسبب فساد عقيدة الراوي او مع تقريبها فساد عقيدته ايضا في كثير من ابواب الفقه معتذرين عن ذلك العمل المخالف لما قرروه في اصولهم من عدم قبول رواية المخالف بانجبار الضعف الحاصل للراوي بفساد عقيدته ونحوه بالشهرة اي شهرة الخبر والعمل بمضمونه بين الاصحاب فيمكن اثبات المدعى به وان ضعف طريقه كما ثبت مذهب

المخالف بالطريق الضعيف من اصحابهم ونحوها الى الشهرة من الاسباب الباعثة لهم على قبول
رواية المخالف في بعض الابواب كقبول ما دلت القرائن على صحته مع ذلك ما ذهب المحقق في المعتبر
ثم قال وكيف كان فاطلاق اشتراط الايمان مع استثناء من ذكر ليس بجيد فاللازم على ما قررناه عنهم
اشتراط احد الامرين اي الايمان والعدالة او الانجبار بعمل [illegible] لا اطلاق اشتراطهما اي الايمان والعدالة
المقتضي لعدم قبول رواية غير المؤمن مطلقا والقول به وما ذكره العلامة مع اشتراطه [illegible] باشتراط
في كتب الرجال في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذاهب وحكي [illegible] في فوايده على
الخلاصة عن [illegible] قبوله [illegible] المحققين انه قال والذي عن ابان ابن عثمان فقال الاقرب عندي
عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار
بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية انتهى وربما يستفاد لدفع هذه
المخالفات بين كلمات القوم خصوصا الشيخ ويقال وانت تعلم ان جوامع المتاخرين [illegible] المنتقاة
من الاصول القديمة فضلا عنها قد اشتملت على ما لا يحصى من اخبار هولاء مما لا يقترن بما يدل
ولم يقم عليه حجة وكفاك قوله اي قول الشيخ حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه
من اين قلت فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان روايته ثقة لا ينكر حديثه سكتوا
وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وعادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص الى زمان الائمة [illegible]
قبل ذلك ثم قال انما يرد راوي ذلك الاصل وجامعه عمن روى وعمن اخذوا منهم [illegible]
بالجملة فالطريقة لا تخفى على ذي عينين والحاصل انا بالطريق الذي اثبتنا حجية خبر العدل نثبت
اخبار هولاء في الجملة اي انها مما يوخذ بها لا انها كالقياس والاستحسان ونحو ذلك
مما لا يجوز الاخذ به ثم المستفاد من تتبع [illegible] انهم كانوا ياخذون عن مؤمن [illegible] من هولاء
لا خصوص هولاء وانا وجدناهم كلما ظفروا بما يامنون اخذوا [illegible] فعلمنا ان المراد
هو الامانة لا خصوص هولاء [illegible] فالطائفة لم يتفقوا على الاخذ عن كل واحد من هولاء
وانما اتفقوا على [illegible] مشترك وهذا لا انا لما استفدنا من تتبع احوالهم ان طريقتهم الاخذ
بخبر الواحد المخصص [illegible] دون [illegible] نقتصر عن جميع خصوصه كذلك لا وجه للاقتصار
على اخبار خصوص [illegible] بل كل ما جاء من قبلهم الا ان يعارض ما في ايدي الطائفة ويثبت عنهم
او يعرضوا عنه وان كان بمسمع منهم وذلك لان عدم تناكرهم دلنا على ان هولاء الاصناف
ممن يوخذ منهم وان ورد بعض اخبارهم يعارض [illegible] اخبار العدول لذلك لا على
ان المعمول به انما هو خصوص هذه الروايات لا غير اذ من المعلوم ان الكلام [illegible] على كل واحد
منها بل الخلاف فيها متحقق لا قلنا في اخبار الاحاد ثم ساق الكلام [illegible] اخبار الاحاد على نقل [illegible]

قال

ثم قال لا نقول بالقول الاخبارية من دعوى صحة كل ما فيها الخ كما قال بل نقول ان ما في كتب الاصول
مما يوخذ به اي انه ليس كالقياس والاستحسان واحال الى ما مر في الحاق فالحكم من وارد ذلك
النظر هل هو رواية عدل او لا فان كانت رواية عدل اخذنا به ما لا وجب النظر هل هي في رواية
العدل ما يخالفها او لا فان كان هناك ما يخالفها اخذنا به واطرحناها وان لم يكن فحينئذ
لا نأخذ هذا كله ان لم يكن مما اعرض الاصحاب او شذ منهم فان كان اعرضنا وان كان رواية
عدل ثم تكلم في ذلك كما المخص في الكل عن المخصص والمقيد الى قوله ثم العمل ثم قال فهذا طريقة
الشيخ لكن لما رجع الامر بالاخر الى ما في كتب الاصحاب صح ان يقال ان مذهبه العمل بما فيها لا
بكل خبر احاد وان كان عدلا فضلا عن غيره كما وقع للمحقق اصل المذهب هو ما ذكرنا ومن هنا
يظهر الجواب عما اوردنا على الشيخ وعلى كل من يشترط العدالة ثم يتجاوز الى خبر العدل من
المامون من لزوم خروج العدالة من الشرطية ودوران الامر على الامانة والتحرج في الرواية
وذلك ان العدالة على هذا تكون شرطا للمبادرة فاذا جاء العدل وجبت المبادرة بخلاف
غيره وان كان ذا امانة فانه لا يجوز الاخذ حتى ينظر هل جاء العدل بما يخالفه ام لا فان جاء
اطرحناه وخرج عن كونه حجة وان عرض للكل وجوب النظر في المخصص والمقيد والمعارض
لما عرض من كثرة التخصيص والتقييد والتعارض لكن الكلام في مبدأ الامر ومع قطع النظر
عن هذا المعارض ولا ريب ان العدالة شرط في المبادرة منها انتهى فظهر الجواب عما اورده
الشهيد الثاني عليه حيث قال والعجب ان الشيخ اشترط ذلك بعض الايمان والعدالة في كتب
الاصول وقد وقع له في كتب الحديث وكتب فروع الغرائب تارة يعمل بالضعيف مطلقا حتى يخصص
اخبارا كثيرة صحيحة حيث تعارضه باطلاقها وتارة يصرح برد الحديث الضعيف واخرى يرد
الصحيح معللا بانه خبر احاد ولا يوجب علما ولا عملا كما هو عبارة المرتضى وذلك لان طريقته لما استقرت
على الاخذ عن هولاء عند عدم المعارض لاجماع الطائفة فكيف ينكر عليه الاخذ وهو من جهة
طريقته ولا منافاة بين ذلك وبين اشتراط العدالة لما عرفت من انها شرط للمبادرة واما
رده في بعض الاحوال فحيث يجد في اخبار العدول ما يعارضه كما هو طريقته واما التخصيص
فليس من المعارضة التي تجب فيها اطراح خبر العدل والظاهر انه ليس يشترط في التخصيص [illegible]
سلمنا ومن الجائز ان يكون ما خصص به الصحاح مقرونا بما يوجب العلم من الاقتران ولو
بالاصل او اشتهر العمل بل قد يطرح اخبار الصحاح لا جله اذا كان على طريقتنا وكان ذلك
مخالفة لما اتفقت عليه كلمتنا واما ما يقع له في بعض الاحيان رد الصحيح وتعليل ذلك بانه
خبر احاد لا يوجب علما ولا عملا فيحتمل انه على خلاف ما استقامت طريقتنا وان رواه الثقات وتفرد [illegible] انتهى

ان كان مراده في مقدمة [illegible]

وفيه نظر من وجوه الاول ان المبادرة لا تجوز الى الخبر ولو كان راويه عدلا لان المعارض موجود في الاكثر
ولا فرق بين المعارض ان يكون من جنس واحد او من جنسين فالخبر الصحيح يتفحص عن معارضه ابتداء
ايضا فاذا وجد من جنسه اقوى منه فيطرح او مساو فيتوقف او يتخير على معتقد ما في باب التعارض وكذلك
الكلام في الخبر الموثق ولا فرق بينهما في لزوم الفحص عن المعارض ابتداء ولا يجوز المبادرة الى شيء
منهما ابتداء فالفرق غير فارق وان كان مراده جواز المبادرة الى الاخبار الصحيح في صدر زمن الائمة
حيث لم يتفرق الاخبار ولم كان المخاطبين مطلعين على عدم المعارض وعدمه فلا فرق بينهما ايضا لان اطلاعهم
بالاخبار المتعارضة وجودا وعدما كان مساويا بالنسبة الى الاخبار الصحيح والعامية مع انه صرح بلزوم
الفحص عن المعارضة في الخبر الذي كان راويه عدلا ايضا وهذا يدل على ان كلامه في نحو هذه الازمنة
فلا يعرف مراده من جواز المبادرة ابتداء في الخبر العدول الثاني واما قوله واما التخصيص الخ ففيه
ان التعارض ليس منحصرا في العام والخاص والعام بل ربما يكون التعارض بين عامين او خاصين فيلزم
اطراح الاضعف كما يطرح الخبر العامي اذا عارضه الخبر الخاص فالتعارض الباعث على اطراحه حاصل فيهما
والثالث ان كلام الشيخ في بعض المقامات بانه خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا لو كان في الموارد التي
ادعيت حيث كانت على خلاف الاجماع فغير وجيه لان الامر لو كان كذلك لم يكن لمثل الشهيد المتتبع
في كلمات القوم والمطلع على موارده ان يورد على الشيخ من كون كلامه في تلك المقامات التي
ادعيت مع ان مقتضى الظاهر ان يقول الشيخ في مثل المقامات هذا مخالف للاجماع فيطرح ولا يناسب
القول بانه خبر احاد لان التخصيص بالاحادية يوجب العلية فلو كان خبر الواحد عنده حجة لا معنى للتعليل
بالاحادية والثالث سلمنا ذلك لكن غاية هذا التوجيه في كلام يثبت عمله بالاخبار الاحاد
وكان عمله على الاخبار الموثوق بها لدعوى الاجماع على ذلك وعمله وادعائه ليس حجة شرعية
ودليلا على جواز المبادرة في الخبر العدل لان اجماعه المدعى خبر احاد لا يوجب علما ولا عملا الا ان سلمنا
هذه اصولية فلا يقبل فيها الخبر الواحد الظنية فلا دليل على جواز المبادرة الى الخبر الذي كان راويه عدلا
الرابع انه فان قلت ان هذا ليس بحجة لنا في ذلك بل تتبعنا في كلمات الاصحاب وجدنا صدق
مقالة الشيخ بعد ما عرفنا طريقته على وفق ما وجدنا كلامه لانا علمنا ان الاصحاب يتبادرون الى
العمل بالاخبار الاحاد من العدول ابتداء ولا يعملون باخبار غيرهم كذلك بل يعملون ببعض دون اخر
مفرقنا من ذلك انهم يعملون بها ايضا اذا لم يكن لها معارض من الاخبار للاصح فحصل لنا العلم
بطريقتهم وسيرتهم على ذلك قلت هذا لا يدل على المطلوب شيء بل يمكن ان يكون طريقتهم العمل باخبار
هولاء لعدم قيام القرينة القطعية او موافقتها للكتاب والسنة المتواترة في الحقيقة كان
عملهم على العلم او كان طريقتهم العمل بالظن لانسداد باب العلم غالبا كزماننا هذا فكلما افاد الظن يعملون به

وكلام المحقق الظاهر في [illegible]

وكلما ابطل الظن اعمل به او كان عندكم المذهب على اختلاف الاصطلاح في الانسداد وعدمه
مع انهم هذا لا يدل على شيء كما بيناه في مقامه فكيف كان فالمدار على جريان دليل الرابع وقد
عرفت انه يجري فيما نحن فيه لان خبر الفاسق ربما يفيد الظن اقوى من الظن الحاصل من خبر
العدل فالعمل به دون ما نحن فيه يلزم ترجيح المرجوح وفي صورة التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح
بل يجري المقدمات في نفس ما نحن فيه للزوم الخروج عن الدين لو ترك العمل بالخبر الفاسق
المفيد للظن لكثرة موارده اما ما لم يعارضه خبر صحيح فلانجبار عمل الاصحاب يفيد الظن واما ما
كان له معارض وكان اقوى من معارضه فلظهور عدم العمل بالفضل كما ادعاه بعض الاجلة
على ما حكيناه عنه سابقا واما ما اعرضوا عنه الاصحاب او يشذ فلا يعمل به لعدم افادته الظن
كما اشار اليه المحقق على ما حكي عنه قال في المعتبر احب ان نقل المذاهب ومن يغويها واعاب على
من اقتصر على سليم السند وقال ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذاهب اذ لا
مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وما التوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت
القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب اطراحه انتهى وهذا التخصيص
للصغريات مما افاد الظن وما لم يفده والمعيار الكلي والقاعدة الاصلي ما افاد الظن المعتبر
نعم قد يظهر تفصيل من غير الصغريات فان قلت هذا التفصيل مخالف للاجماع او خرق
للاجماع المركب لان العلامة قال في تهذيب والمخالف من المسلمين ان كفرناه فكذلك اي كالكافر
الاصلي وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين للنهي الصريح عن النبأ وعدم علمه لا يخرج
عن الاسم اي اسم الفاسق عليه ولان قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين فلا يقبل كالكافر
الذي ليس من اهل القبلة انتهى ولا يخفى ان نسبة الخلاف الى ابي الحسين دليل على الاجماع
على عدم القبول وكذلك في المنية نسبة الخلاف اليه فقط وفي شرح الوافية واما اهل الضلال
من هذه الفرق فمن بلغت ضلالته الى الكفر كالغلاة والخوارج فكالكافر الاصلي لانكارهم
ما هو ضروري في الدين القول بالحلول الى ان قال ومن لم يبلغ ضلالته الى الكفر فان كان
واحد كهولاء وعند من لم يكفر فالجبائيان والقاضيان وجماعة من الاصوليين على ردهم
والشافعي وابو حنيفة واكثر الفقهاء على القبول وهو اختيار الغزالي وابو الحسين البصري
وكثير من الاصوليين على ما في الاحكام هذا كله ان لم يكن من دينه اباحة الكذب والا
فالاتفاق على الرد الى ان قال وكيف كان فهذا الخلاف بين اهل الخلاف واما اصحابنا
فالمعروف منهم اشتراط الايمان لدخوله في العدالة ولاية النبأ والعسق الخالف بتقصيره
في النظر وجموده على تقليد السلف سيما والحجر [illegible] والحيرة واضحة انتهى وهذا ايضا يدل على عدم

الغاء الخلاف [illegible] الاعيان

الخلاف بين الاصحاب لنسبة الخلاف الى اهل الخلاف ونسبا اشتراط الايمان الى الاصحاب مطلقا من استثناء سواء كان ضلالته واعتقاده ~~لا دون العام نسبة الى المشهور~~ قال في المختصر المبتدع بما يتضمن التكفير كالخارجي عند المكفر واما غير المكفر فكالمبدع الواضح وما لا يتضمن التكفير ان كان واضحا كفسق الجوارح ونحوه فرده قوم وقبله قوم ومثله في شرح المختصر ولا يخفى ان بعد ما ذكر حصول القطع باجماع الاصحاب لان ما لم يخالف من العامة الا نادرا ولم يحك يعرف من الاصحاب مخالفا يحصل من ملاحظة مجموع ذلك العلم باجماع الاصحاب على عدم قبول رواية غير المؤمن ولو سلمنا الخلاف فلا تفصيل في المسألة كما عرفت من شرح الوافية حيث نسب الخلاف والتفصيل بين واضح الضلال وغيره الى اهل الخلاف ولا تفصيل بين الاصحاب فالقول به خرق للاجماع المركب قلت واما العلامة فكم يدعي الاجماع وليس كلامه ظاهرا فيه ايضا لان نسبة الخلاف الى ابي الحسن لا ينافي الحصر المخالف فيه ~~مع ان في النسبة الى المخالف~~ مع ان في شرح الوافية عن الخالف الشافعي واتباعه والكن الفقها ابو الحسن وبعض جميع ذكروا الخلاف من الطرفين من دون دلالة على مكلمتهم ~~دون العام~~ وهذا الخلاف في اهل الخلاف واما بين اصحابنا ايضا لم نعرف مدعي على الاجماع قال في المعالم الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وفي شرح الوافية لم يدع الاجماع لانه قال المحرر واما اصحابنا فالمعروف بينهم اشتراط الايمان وغاية ذلك يدل على اشتهاره بينهم لا اتفاقهم على ذلك وهذا شيخ الطائفة عبارته ظاهرة في الاجماع في قبول رواية غير المؤمن وهذا المحقق يقول انكم لا تصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وكيف كان لا يمكن دعوى الاجماع في كلمات الاصحاب ولو سلمنا فهو منصرف الى صورة عدم افادته الظن لانه الوجه الظاهر بين اختلاف كلماتهم لو لم يدع القطع بذلك فاشتراطهم هذه الشروط انما هو لقبول الخبر بنفسه وحجيته بذاته مع قطع النظر عن حصول الظن منه ويؤيد على ذلك قول المحقق بعد ما حكينا عنه انفا عند احتجاجه على اطراح الشاذ ما لفظه ... وما عدا ذلك بامور منها مساواته احتمال كذبه لصدقه فلا يثبت به الشرع انتهى وهذا يدل بالمفهوم ان افادة الظن مثبت للحجية والعلامة كثيرا ما يثبت الدليل بافادته الظن ولا ريب ان بعد ملاحظة هذه الكلمات واشتراطهم هذه الشروط في قبول الرواية مع عملهم باخبار المخالفين للمذهب كما ادعوا جماعة من تتبع كلماتهم كما عرفت مكررا خصوصا الشهيد الثاني اورد عليهم المنافات والتناقض في كلماتهم لاجل ذلك وقال السيد في المفاتيح وبالجملة الانصاف ان ما رواه الشيخ يظهر صدقه بعد التتبع في الكتب الفقهية والرجالية والحديثية ولو لم يحصل منها القطع بذلك فلا اقل من الظن القوي

في المقام

وقد حكي عنه انه اكتفى بالاسلام في قبول روايات فاسدي المذهب مع انه اشترط الايمان وحكاية عنه ذلك ايضا كما مر بيانه

في الغاية فاذن لا يمكن ان يقال ان الظن الحاصل من الاخبار المخالفين المتحرزين عن الكذب مما قام الدليل الظني على عدم حجيته فتم انتهى وما قاله المحقق في منع دعوى الشيخ من عمل الاصحاب بخبر المخالفين محمول على منع الاجماع عليه دفعا للزوم التناقض بين منع عمل الاصحاب بالكلية مع عمله بنفسه بخبر المخالفين مع قوله اذ لا مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح الخ وكيف كان الاظهر في الجمع بين كلمات القوم هو ما ذكرنا وما لا يلزم الخطاء والغفلة وهذا بعيد منهم في الغاية ولو سلمنا الاجماع فهو منقول لا حجية فيه في المقام والمعيار حصول الظن وهو حاصل في الاخبار الموثقين منهم قطعا خصوصا اذا انضم اليها عمل الاصحاب مما لم يكن شاذا او معرضا عنها عند الاصحاب لان ذلك يوجب الوهن في حصول الظن منها بالعرض اذا كان الاعراض كليا واما فاعراض البعض دون البعض يحتمل احتمالات لا يقدح في حجيته عند افادته الظن للدليل الرابع كما ننبئه مرارا فتدبر ومن هنا يظهر وجه حجية خبر الكافر ايضا في الجملة فتم تنبيهات الاول انه لا فرق بين المخالف بين العامي والزيدي والفطحي والناووسي والكيساني والواقفي وبين ان يكون عدم ايمانهم عن اجتهاد او تقليد كما ظهر مما سبق وصرح بذلك بعض الاجلة لان المناط حصول الظن كما عرفت الثاني ان الايمان يثبت بغير العلم الحاكم او قيام البينة او الاقرار كما صرح به في الشرايع على ما حكي عنه وفي المفاتيح وحكي عن ذلك انه قال مرجع الثلثة الى الاقرار لان الايمان امر قلبي لا يمكن معرفته الا من معتقده بالاقرار ولكن انضم اعتبار الوسايط بينه وبين المقر وفيه نظر لانه كالعدالة يمكن معرفته بالمعاشرة بظهور اعتقاده باثاره كما لا يخفى الثالث حكي عن العدة اما ما ترويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء مما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء فاما ما يرويه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون وان كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارستهم من جملة ما يروونه من التصنيفات انتهى اقول ما يعتبر في حال تخليطهم ان يشهد على رواياتهم ايضا ما يدل على صحته يجوز العمل به كرواية المتهمين والمضعفين وكذا عند اشتباه حالهم ولا يتوقف كرواياتهم والسر في ذلك افادة الظن عند استقامتهم او ما يشهد على صحتها في حال التخليط ومع الاشتباه واما غيره فلا يجوز

المقام الخامس في اشتراط العدالة في الراوي في قبول روايته وعدمه وهذا لا يتم الا بتقديم البيان في تحقيق معنى العدالة وموضوعها قبل التصدي لحكمها وبيان ذلك يتوقف على ترتيب مقامات الاول في بيان معناها اللغوي والاصطلاحي اما في اللغة فهي الاستقامة والاستواء على ما حكي عنها ~~واما في الاصطلاح~~ وفي وسط الشيء عدله ~~واما في الاصطلاح~~ فالعدالة على هذا كيفية حاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بحيث تعتدل وتنفعل عن الطرفين بحيث يحصل شبه مزاج منها فاما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما هكذا ذكره بعض الاجلة وحكي عن شرح الوافية للسيد صدر الدين انها قوة منشأة من تلك اعتدالات اعتدال بين البلادة والجربزة ويسمى بالحكمة واعتدال بين افراط الشهوة وتفريطها ويسمى بالعفة واعتدال الى اخر القوى المذكورة ثم قال وذلك انه اذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كانها تحصل بين الفعل والانفعال في طرفي تلك القوى وانكسار سورة كل منها انتهى ولا يخفى ان ما ذكروا هنا واصل ما المراد بيان العلة التي توجب حصول الاستواء في الرجل فيصير عادلا لا عدالة هذه القوى فيه والا لم يكن هذا المعنى مذكورا في اللغة ولا في الشرع ولا عرف المتشرعة واما في الاصطلاح في العرف المشتهر فالمنقول عن المتاخرين منهم وربما نسب الى المشهور وهو العلامة ومن تاخر عنه هي ملكة تبعث على ملازمة التقوى وهي الحذر شرعا باجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وترك منافيات المروة وهي اتباع محاسن العادات واجتناب مساويها من الامور الخسيسة التي تدل على دنائة الطبع والهمة بحسب حاله كتطفيف حبة او سرقتها او مكروها كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في السوق في بعض الاوقات وزمان كثرة الناس عند عدم العطش الشديد وربما يعد ذلك من المباحات ولا يسوغ التفصيل بجميع امثال ذلك كما لا يخفى وما يدل على الدنائة والخسة كثيرة وضابطها كل ما يدل على دنائة فلا بد من ان يسلك سلوك امثاله فيختلف باختلاف الاشخاص كما يختلف باختلاف الامكنة والازمان واما المتقدمين فاختلفت عباراتهم في بيان معناها قال الشيخ في ... على ما حكي عنه العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الرجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة وفي الاحكام ان يكون بالغا عاقلا

ومعلوم انه اعتبر معرفة ذلك بعد الاختبار اذ لا يعرف الاجتناب الا به لان الملكات تعرف باثارها وحكي عن ابن حمزة قريب ما حكي عن الشيخ وعن ابن الجنيد اذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير مشهور بكذب في الشهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني الاقوال عارفا باحكام الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا متهاون بواجب من علم او عمل ولا معروف بمباشرة اهل الباطل والدخول في جملتهم ولا بالحرص على الدنيا ولا بساقط المروة بريئا من اهواء اهل البدع التي توجب على المؤمنين البراءة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبول شهادتهم ولا يخفى خلو عباراتهم عن اعتبار المروة الا ان مخالفة المروة لما كانت دالة على عدم المبالات وقلة الحياء فيدل ذلك على ان المحترف بالامور الشنيعة ملابس ومنوثق عليه فهو دليل لعدم وجود العدالة فيه ويؤيد ذلك قول بعض الاعلام الوجه ان لا تقبل شهادة من لا مروة له لان طرح المروة اما ان يكون لخبل ونقصان او قلة مبالات او حياء وعلى التقديرين يبطل الثقة والاعتماد على قوله اما الخبل فظاهر واما قلة الحياء فلان من لا حياء له يصنع ما يشاء كما ورد في الحديث وكيف كان يمكن الجمع بين التعريفين بان المتقدمين ذكروا اثار العدالة التي تدل على وجود الملكة فيه لان الملكات تعرف باثارها لانها امور خفية نفسانية لا يمكن العلم بوجودها الا بالاثار واما المتاخرون فذكروا ما هو الباعث لحصول العدالة وهي الملكة لان العدالة لا يحصل الا من استقامة النفس والاستمرار على التقوى فلا بد ان يكون في الاستقرار شبه مزاج حتى لا يتغير ولا يتغير الا بعروض الرزم الاستعلام من حاله في كل ان يحتاج الى الاعتماد بقوله وهذا الاستقرار النفس لا عن حالة نفسانية وهي المعبر عنها بالملكة فلا خلاف بين كلماتهم على هذا كما لا يخفى فتدبر

المقام الثاني في معرفة الكبائر والصغائر والمنافيات للمروة ولا بد ان نعلم اولا هل الذنوب كلها كبيرة ام لا بل يكون بينها صغيرة المنقول عن جماعة من قدماء الاصحاب الاول وحكي عن الطبرسي في تفسيره نسبة ذلك الى اصحابنا مطلقا وحكي عن المفيد وابن البراج وابي الصلاح والشيخ ابي علي صاحب الجمع وابن ادريس الاحتجاج اليه هذا القول مع الاعتراف باختلاف المراتب بينها لاشتراكها في مخالفة امر الله ونهيه وتسمية بعضها صغيرا انما هو بالاضافة الى بعض اخر لا في حد ذاته فالقبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر وهكذا وكلام جماعة منهم يؤذن بالاجماع عليه على ما حكي عنهم والمحكي عن الفاضلين وجمهور المتاخرين الثاني للادلة منها الاخبار الدالة على ذلك منها الدالة على ان كل معصية شديدة ومنها ما دل على ان كل ذنب يوجب النار ومنها ما دل على التحذير من استخفاف الذنب واستصغاره كقولهم لا تحقروا شيئا

واعتبار العقل ...

من الشرك وان صغرت في اعينكم والجواب عن الطائفة الاولى ان الشدة لا تدل على كونها كبيرة في ذاتها بل يمكن
العلة كونها مخالفة لله تعالى وفيه الفقرة من حيث كونها مخالفة له تعالى جل جلاله وعظم شأنه كانت من نفسه
لان المناهي لا بد ان يكون قبيحا في ذاته وحرفوه ان القبح يختلف في القبائح بعضها قبيح وبعضها
اقبح بحكم القوة العاقلة نعم يزيد القبح بالوجوه والاعتبارات اولم يكن بينها متميز مبينا بالاعتبار
فكونها مخالفة لله تعالى يوجب قبحا في الكل فلو كانت في ذاتها مبينا بين بل يتجدد من جهة انها مخالفة لله تعالى
وكذلك لو كان متجددا بالاعتبارات الاخر بين بل متغيرا لذلك الجهة اي المخالفة لله تعالى وربما
لم يكن له قبح باعتبار اخر وكان في ذاته ولكنه قبيح من حيث انه مخالفة فلا اضطر ماذكر بعض التفاوت
في مراتبها مع ان الخصم ايضا يعترف باختلاف مراتبها فالمراد بصغرها وكبرها وجود القبح الزائد
وعدمه وبالاعتبارات الاخر وعدمها فالا من جهة كونها مخالفة لله تعالى لا فرق بينها مع ان الاختلاف
حاصل في مراتب القبح في نظره تعالى كالمختلف في انظارنا لانه تعالى عالم بمراتب قبحها في ذاتها مختلف
مراتبها عنده تعالى ايضا لانه لا معنى ان يجعل تعالى القبيح كالاقبح وهذا كاختلاف العبادات بحسب
مراتبها بين قربها وبعضها كما ورد ان الصلوة عمود الدين ان قبلت قبلت ما سواه وان ردت
ردت ما سواه وان حب علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغضه سيئة لا تنفع معها حسنة
ونحو ذلك من الاخبار الدالة على اختلاف مراتب الاعمال وليس ذلك الا من جهة اختلاف مراتبها
في الحسن ولو كان بمجرد كونها مخالفة لله تعالى سببا للتساوي بينها للزم ان يتساوى بين كل الاعمال
الحسنة ايضا من جهة كونها طاعة لله تعالى مع انه ليس كذلك بالاخبار الكثيرة المتواترة متدين فيها
فلا ينافي كون الكل شديدا من جهة كونها مخالفة لله تعالى مع اختلاف مراتبها في ذاتها ومن جهة الجهة الاخرى
وعن الثاني مثل ما اجيب عن الاول لان مخالفة الله تعالى في ذاتها يوجب النار ولكن من جهة
اختلاف مراتبها كان بعضها محلا للعفو وبعضها يزول استحقاق النار من اتيانها بالعقاب
وحل عقبات التي كانت في العالم الوسطى ونحو ذلك ويكفرها بعض الحسنات وبعضها لا يكفرها
هذه الحسنات بل لا بد من التوبة ونحو ذلك كما يدل عليه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم وقوله العام من اجتنب الكبائر كفر الله جميع ذنوبه وعن الثالث ان استصغار
الذنوب اشنع شيء خصوصا مخالفة الله تعالى وهذا لا يدل على كونها كبيرة في ذاتها بل الاستصغار
يوجب كونها كبيرة فان قلت فعلى هذا لا بد ان لا نقول بالصغائر لان القول به يوجب استصغار
بعض الذنوب وهذا يوجب كون الكل كبيرة فمن القول به يوجب القول بعدمه وما يوجب
من وجوده عدمه فهو فاسد قلت لا نقول باستصغار الذنوب من حيث كونها مخالفة
بل نقول باختلاف مراتبها مع قطع النظر عن هذه الجهة مع الرواية الدالة على كونها كبيرة

واستغفار

واستصغارها كبيرة بل تدل على ان كل شيء يترتب عليه شيء وهذا الاثر يصعب تحمله وان كان
الذنب صغيرا وما يترتب عليه اخف مما يترتب على الكبير مع صغرها لا يسهل عليكم تحمله اثر فلا
تتركها مذنب والكل امر من وجوه منها الاية السابقة ومنها الرواية السابقة ومنها لزوم تعطيل
الاحكام ونظام العالم من تفويت المنافع الدينية والدنيوية من المناكح والطلاق والمرافعات
ونحو ذلك اذ العلم الاجمالي حاصل بوقوع الخطاء من غير المعصوم ولا قطع بالتوبة فاختلطت
الامور المذكورة وما اجاب به ابن ادريس من ان لو ارتكب الذنب بالتوبة والاستغفار
لما كان ممكنا لم يبق بعد ذلك للذنب اثر يبطله ان الامكان لا يلزم الوقوع ودعوى العلم بالوقوع
ممنوع حصول العدالة بمجرده بل يحتاج الى عود الملكة كما سيعرف بيانه ومنع صدور الذنب بعد العلم
بالعدالة مدفوع بان العلم بها موقوف على العلم بالملكة والعلم بها موقوف على العلم بالاجتناب
ومع العلم الاجمالي لم يعلم ذلك ممن لم يثبت العدالة حتى منع من صدور الذنب الا ان يقال ان
التوبة تثبت بها العدالة وسمي الكلام ببيع ان ذلك ايضا موقوف على العلم بالعدالة السابقة وقد
ظهر انه موقوف على ما يتوقف عليه ولم يعلم حصوله وربما يدفع الاشكال بكون الاكبر قادحا في العدالة
مع عدم الاصرار بالاصغر فلو عرض لم معصيتان يجتنب الاكبر ويأتي بالاصغر من غير اصرار
وصغره في شرح الوافية واجاب عما حاصله بعدم القدح في العدالة بكل ذنب عندهم الا مع الاصرار وان
القادح ارتكاب الذنوب بحيث يخرج عن سمة الورع والتقوى عرفا وهذا يختلف باختلاف الاوقات
والاحوال والانواع المعاصي فرب نوع يقدح منه الواحد كالقتل والزنا ورب نوع لا يقدح منه الا الكثير
كالمعاصي التي يقع الناس فيها غالبا ولا ينفك منها الا المبالغون في التقوى وان القادح هو النظر
وعدم المبالاة والاكثار وفيه نظر لان كثيرا ما يقع فيه الناس كثيرا يقدح العدالة كالغيبة ثم استشكل
على هذا ايضا في جواب ابن ادريس ان العالم العلي ان العادل يتقلع عندهم بكل ذنب ومن ثم احتاج الى التعلق
بامكان التوبة انتهى اقول يمكن دفع ذلك بان الاكبر لا يرتفع بمجرد التوبة بل لا بد من العلم بحصول
الملكة واما الاصغر فيرتفع بالتوبة لانه لا يزيل عين الملكة فلذلك يقول القائل بالملكة في
الصغيرة غير قادح اي غير رافع للملكة فلا يرتفع به العدالة واما ابن ادريس لم يرد من هذا
الجواب ان العدالة يرجع بالتوبة بل اراد بيان رفع الذنب هذه من التوبة وان لم يكن
الذنب رافعا للعدالة لان كل ذنب لا يرفع العدالة بل الاعظم رافع دون الصغيرة فهل لهذا
الثمرة فائدة بينهم على ذلك لان اختلافهم في التسمية والنزاع لفظي بينهم وكيف كان ان
كان النزاع لفظيا فلا ضير فيه وان كان معنويا فلا يخفى ضعف القول الاول وقوة الثاني
للادلة السابقة مع بعد ذهاب العدالة ومجيئها بالتوبة بما ستعرف انها الملكة فتدبر في المقام

اذا عرفت هذا فنقول اما الكبائر فاضطربت المذاهب والاقوال في تحديدها فقيل انها
ما توعد الله تعالى الشارع عليه بخصوصه واحد ما توعد عليه في الكتاب او السنة نوعا من شديد
واحد ما يجب لله تعالى عليه العقاب في الكتاب وهذه الاقوال متقاربة وقيل ما قام عليه قاطع
واحد كل معصية تؤذن بقلة الاكتراث بالدين والمعتزلة ان الكبيرة ما زاد عقابه عن ثواب
صاحبه والصغيرة ما نقص وذلك لقولهم بالاحباط وقيل انها سبع الشرك وقتل النفس
وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والزنا والفرار من الزحف والعقوق وقيل تسع بزيادة
السحر والالحاد في بيت الله اي الظلم فيه وقيل عشرة بزيادة الرباء وقيل اثنى عشر بزيادة
شرب الخمر والسرقة وقيل عشرين السبع الاول واللواط والسحر والرباء والغيبة واليمين
الغموس وشهادة الزور وشرب الخمر واستحلال الكعبة والسرقة ونكث الصفقة والتعرب
بعد الهجرة والياس من روح الله والامن من مكر الله وزاد اخر اربع عشرات اخرى اكل الميتة
والدم ولحم الخنزير لغير الله به والسحت والقمار والبخس في الكيل والوزن ومعونة الظالمين وحبس
الحقوق من غير عسر والاسراف والتبذير والخيانة والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب
وقال بعض اشياء والقيادة والدياثة والغضب والتحير وقطيعة الرحم وتاخير الصلوة عن
وقتها والكذب خصوصا على رسول الله صلى الله عليه وآله وضرب المسلم بغير حق وكتمان الشهادة والرشوة
والسعاية الى الظالم ومنع الزكوة المفروضة وتاخير الحج عن عام الوجوب اختيارا والظهار و
المحاربة بقطع الطريق للتوعد على ذلك كله وهو قول الشهيد الثاني في الروضة وعن ابن مسعود
ما في اول سورة النساء الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية فكل ما نهى عنه في هذه
السورة الى هذه الاية فهو كبيرة وعن ابن عباس السبع هي الى السبعين اقرب منها الى السبع
وقيل المعروف بين اصحابنا هو الاول وما يقاربه وقد ورد به الاخبار كصحيح عبد العظيم عن الكاظم عليه السلام
وانه عد كلا على كبيرة قال لان الله تعالى يقول بعد ذكر ما تحتها من الوعيد الشديد وقوله اخيرا او شيء
فرض الله تعالى ربما طلاقه يشمل ما توعد عليه ولو بلسان النبي صلى الله عليه وآله كما في الصلوة وليس المراد كل فرض
ولو لم توعد عليه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف لان ذكر الوعيد عقيب كل كبيرة دليل على ارادة ما فرض
مع التوعد عليه وبعض الاخبار ما دل على مراعاة القول الاول مع الاختلاف وقد يجمع بينها
باختلاف المراتب فالسبع اكبر وباختلاف المقامات بين كل قوم بما يليق بهم فيل ومن
ثم ترك كما العيادة والدياثة مع قضاعتهما وحكي عن بعض انها ما فعل من عدم احتفال به
فكثر مباحات بالدين ثم منها ما لا يقع الا كل كالسبع ومنها ما يكون اغلب وقوعه حسب العادة
كل ومنها ما يقع تارة كل فيكون كبيرة واخرى على خلاف ذلك فلا يكون كبيرة ثم قال

ولعل ابن عباس

ولعل ابن عباس لحظ ذلك ويكون هذا اوجه جمع ومنه نقل وحكي عن بعض اذا اردت الفرق بين
الكبيرة والصغيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت
على اقل مفاسدها فهي من الصغائر والا فمن الكبائر وقتل المحصنة اعظم من مفسدة القذف
مع انهم يعدونه في الكبائر ولكن اي امر ما ذكره وقال هذا باب واسع ومنه يخرج الوجه في كلام
ابن عباس وحكي عن بعض مشايخ معاصريه من ان الكبيرة ما عده اهل الشرع عظيمة
وان لم يكن كذلك في نفسه كسرقة بعض ثوب عمن لا يجد غيره مع الحاجة والصغيرة ما لم يعدوه
كسرقة ممن يجد ثم قال وكيف كان فالاقتصار على السبع او التسع او العشر او الاثنى عشر
ربما لحله ما لم يذكر الكذب او يكون بحيث يبقى اوله الى الا يفيد اصلا لان الغرض الاصلي
من اشتراط العدالة انما هو العلم بالتجنب عن الكذب ليحصل الوثوق فاذا لم يعلم اجتنابه
فلا وثوق انتهى اقول مقتضى الاصل عدم قبول الرواية الا بعد اجتناب جميع ما علم
كبيرة ولكن لما كان المسئلة ظنية والظن فيها حجة فيكتفي بقبول رواية من ظن عادلا
وبعد ملاحظة الاخبار وكثرة القائلين بالقول الاول حتى قيل انه المعروف بين اصحابنا
يحصل الظن بان الكبيرة ما توعد عليه في الكتاب والسنة فلا بد من الاقتصار عليه و
الاقتصار على ما توعد في الكتاب فقط فلا معنى له مع ملاحظة الاقوال والاخبار والحق فتدبر
واما الاصرار على الصغائر وهي ما دون الكبيرة وهي بنفسها لا يقدح في العدالة واما الاصرار عليها
فهو من الكبائر كما في كلام جماعة وهو انما يتحقق فعلا وحكما والفعل فقيل هو الاكثار من نوع واحد
ومنع هذا لا يعتبر الا الاكثار من انواع متعددة وقيل انه الاكثار مطلقا ولو من انواع متعددة ومرجعه
ذلك الى العرف وذلك بان يبلغ مبلغا ينتفي الوثوق بعده عرفا وقيل ان يتكرر منه تكررا يشعر بقلة
مبالاته بالدين وربما قيل عدم التوبة كما جاء في بعض الاخبار واما حكما فهو الاتيان بالصغائر
او صغيرة مع عدم العزم بالتوبة والترك ويمكن حمل الرواية على ذلك لا احتماله بعض اجلاء الشاح
ويحتمل ان يكون المراد ان التوبة لما يرفع الذنب ما اذا لم يتب ويفعل على صغيرة وكان جاريا
على طريقته فيكثر صغائره فيصير كبيرة بخلاف ما اذا تاب ثم فعل ثم تاب فلا يكون بل كلما يفعل
ذنبا يكفر بالتوبة عقيبه فالحاصل فالاتي بالصغيرة مع عدم التوبة بعدها الاكثار على حرج عادة
فهذا يرجع الى الاكثار العقلي واما في اللغة كما عن الجوهري وابن الاثير وصاحب الكنز قيل
انه الاقامة على الشيء والملازمة والمداومة وقيل العزم على الشيء والمضي فيه من غير اقلاع عنه
كما في شرح العدة ولا ينافي الجزم بالمعنى الاخير بل يمكن الجمع بينه وبين المعنى الاول ايضا لان العزم
على الشيء يبقى عرفا انه مصر عليه فلا معنى للقول بالتضعيف للقول الاخير بناء على المعنى الاول لا لاجمع

في شرح العدة وغيره

واما مثل السرقة فلا دليل على كونه قادحاً في العدالة الا ان يؤدي الى التمادي الموجب لزوال
الوثوق به فانه كاشف عن عدم تقويه وعدم اعتقاده بالشرع وعدم رعيته في الجزاءات ومن كان
فيه قوة عليه عن المحرمات لا بد ان يكون مايلاً الى المثوبات فهذا في نفسه لا دليل على اعتباره ولكنه
لما كان كاشفاً عن عدم مبالاته وهو كاشف عن عدم وجود القوة المانعة فلا يبقى الوثوق به
ويرتفع العدالة وغايته الشك في عدالته فيكفي ذلك بعد ارادة الاختبار فتم فظهر انه ليس من الذنوب
بل هو من منافيات المروة وان كان القول بكونه ذنباً لا يخلو عن وجه ولكنه ليس بشيء الا بحج
واما منافيات المروة فقد ظهر حدها وضابطها في التعريف فلا نعيد ذكرها المقام الثالث
في بيان الكاشف عن العدالة اختلف ~~المذاهب~~ الاقوال في ذلك الا انه يظهر ما على اختلاف
المذاهب كما هو المشهور بين الاصحاب فمنهم من اكتفى بحسن الظاهر ومنهم من اكتفى بظاهر الاسلام حيث
قال ان المسلمين على ظاهر العدالة ومنهم اعتبر الاختبار المخبر عن الخلق والخلق والطبع والتكلف
والقول منسوب الى الشيخ وجماعة من القدماء وأما الاخير المكشف عن الملكة منسوب الى
المتأخرين كما اشرنا اليه في المقام الاول في التعريف والاظهر انه لا خلاف بينهم في نفس
العدالة واختلاف الاقوال انما هو من جهة اختلاف البيانات للكواشف فالعدالة عند الكل
هي الملكة النفسانية الباعثة على ملازمة التقوى والمروة وحسن الظاهر كاشف عن وجود هذه
الكيفية النفسانية وليس مراد هذا القائل مجرد حسن الظاهر من دون اختبار بل مراده العلم
بحسنه ظاهراً ولذا يسئل عن قبيلته واهل محلته لانهم معاشرون له في ايام طويلة واوقات كثيرة
حتى علموا احسنه وهذا الحسن الذي لم يظهر خلافه في هذه المدة الطويلة دليل على وجود
ملكة نفسانية رادعة عن صدور المعاصي عنه وقد ورد بذلك الاخبار منها الصحيح التي نقول
فيها ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكباير
الى ان قال فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيراً مواظباً على الصلوات
متعاهداً اوقاتها في مصلاها او يعرف بستره الا ستر كلها ولا يظهر على المطلعين على احواله من
قبيلته واهل محلته الا خيراً مع كثرة معاشرتهم اياه بطول السنين فلو لم يكن في النفس ما يمنعه
عن الشر لظهر منه شيئاً ينافي العدالة وكذلك الاخبار الاخر جاء ذكر فيه الاوصاف ما له على وجود
تلك الكيفية لان هذه الصفات آثارها لا مختار طريق معرفة الكيفيات النفسانية الجمع
في الآثار الدالة عليه واما القول بالاكتفاء بظاهر الاسلام يمكن ان يكون مراده ان المسلم
اذا لم يظهر منه منافياً للعدالة مع مراعاته الاحكام الظاهرية المعتبرة في المسلمين في حفيظة
الاسلام من الواجبات والمحرمات ونحو ذلك ومشيه على طريقة الاسلام فانه العادل فعلى هذا

يحتمل الجمع

يمكن الجمع بين هذا القول وباقي الاقوال وان كان بعيداً جداً وكيف كان لا مفر من اعتبار الملكة
والكاشف عنه الاختبار بالصحبة المتأكدة والمعاشرة التامة بحيث يعلم سريرته ويكشف عن
طبيعته والحسن الظاهر كاشف عن ذلك بعد هذه المعاشرة لان العلم الوافي الذي لا يتخلف
عنه ممكن بل لا طريق اليه من المعرفة بالآثار فالصحبة المتأكدة التي يطلع بها على حسن سريرته
التي يدل عليه حسن ظاهره بعد المعاشرة كاشفة عن وجود تلك الملكة او شهادة العدلين من
اهل محلته وغيرهم ممن عاشره لطول الزمان الكاشف عن ذلك او شهادة جمع كثير حصل منها
العلم بذلك وعلى اي حال لا بد من الاطلاع على الآثار الدالة على وجود تلك الملكة سواء حصل
من معاشرة نفسه او معاشرة الشهود ولا يحصل الوثوق به الا بالاختبار للآثار والاعتبار
يدل على اعتبار تلك الملكة كما اشرنا اليه وبعد قيام الدليل على اعتبار تلك الملكة لا بد من
الاطلاع عليها وهو انما بالمعاشرة او شهادة من عاشره ويشهد على ذلك انها لو كانت مجرد حسن الظاهر
يلزم اجتماع النقيضين بالنسبة الى الشخصين لمن يظهر عليه حسنه ومن يظهر عليه فسقه فان كان المراد
كونه حسناً بحسب الظاهر فيلزم ما ذكرنا وان كان المراد كونه حسناً في الواقع فهو ما ذكرنا من الملكة
ويشكل على ما ذكرنا ما ذكره جماعة من ان العدالة تزول بعروض المعصية ونقل عليه الاجماع ومن
انها تعود بالتوبة فلو كانت ملكة لم تزل بمجرد عروض المعصية وبعد زوالها لا تعود بمجرد
التوبة وقد تخلص بعض وتبعه حتى ان الشيخ اكتفى في قبول الشهادة باظهار التوبة عقيب قول الحاكم
تب اقبل شهادتك وقد تخلص عن ذلك بان وقوع المنافي دل على ان ما فيه لم تكن باعثاً على
الاجتناب فاذا ظهرت التوبة بعد الاختبار ظهر ان ما فيه قد صار مما يبعث على الاجتناب
والانابة وقد ذكر هنا على ظاهر ان الملكة وان كانت لا تزول بمجرد الفترة بمقتضاها في
بعض الاحيان الا انه لما كان المدار في المنافع والمضار على الآثار جعل الشارع الاثر المخالف
لمقتضاها مزيلاً لحكمها بالاجماع والتوبة رافعاً لهذا المزيل كما هو شأنها لكن لا يكفي مجرد قوله
تبت كما يظهر من الشيخ خصوصاً والمحرز حال الاختبار غير حال ان كان اضمار اعمال النفس لكن
الحق انه اشار عن كلمة التعجب عند ثبوت معناه في النفس بل لا بد من الاختبار حتى
يغلب الظن بحصول الندم الذي هو التوبة ثم لا يحتاج الى طول ممارسة كما في اصل الملكة انتهى
وهو جيد لان صاحب الملكة ربما يعرض له الزلة كالجواد ربما يبخل والجياد قد يكبوا والشجاع قد يجبن
والمجتهد قد يخطي وهكذا ارباب الملكات بعروض الزلة لا يزول تلك الملكة لكن الشارع قد
يرفع حكمها لعدم الوثوق عليه حينئذ بل ربما يشتبه ويظهر ان الملكة ليست موجودة فيه فلذلك
الاضمحلال يرفع الاعتماد ويحتمل ارتفاع حكمها من قبل الشارع لذلك واما بعد التوبة يظهر وجودها

حتى ان الشيخ

الامر

بعد بروز ابتداء

اذا عرفت ذلك فلنرجع الى ما نحن فيه من اشتراط العدالة في قبول الرواية وعدمه اختلفوا على قولين
فذهب المشهور الى الاول كما في م والعزاليين وفي غاية المامول وعن شرح الدراية جمهور اهل الحديث
والاصول الفقه على اشتراط العدالة وفي شرح الوافية للسيد الكاظمي دعوى الاتفاق عليه
من الامامية وحكي فيه عن قطب المحققين الاجماع عليه وفي نيب والمنية فالفاسق ان علم فسقه ردت
روايته اجماعاً وهو القول للكتب المذكورة والمختصر وشرحه والمحكي عن المعارج وبه والمبادي وشرحه
وكنز العرفان وشيد والاحكام والمحصول وذهب بعضهم الى الثاني وهو المحكي عن الشيخ منا وعن بعض
العامة وقد ذكرنا سابقاً عبارة الشيخ حيث قال اما من كان مخطئاً في بعض الافعال او فاسقاً
بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزاً فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان
العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس
بمانع من قبول روايته ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وقد يمنع نهاية الدلالة
القول وفيه بان اشتراط التحرز عن الكذب دليل على لزوم التثبت وجواز العمل بخبر الفاسق وليس
بخبره بمجرد عمل الطائفة فلم انتهى وفيه نظر لان الظاهر من التثبت هو استعلام صدق خبره من
القرائن الخارجية لا ما يحصل بنفس الخبر انتهى للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم خرج خبر العدل خرج منها بالدليل ولا دليل على خروج خبر الفاسق فيبقى تحتها
ومنها ما تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع عليه وعلى عدم قبول خبر الفاسق كما اشرنا الى بعضها وعن
شرح المبادي يشترط ان يكون عادلاً وان لا يكون مجهول الحال عند الامامية والشافعي وعن
ية الفاسق اذا اقدم على الفسق عالماً بكونه فسقاً لم يقبل روايته اجماعاً وعن تعليقة الفاضل
البهبهاني العدالة شرط للعمل بخبر الواحد عند القدماء والمتأخرين ثم قال قال الشيخ في العدة من
شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف انتهى ويعضده الشهرة العظيمة ومنها ما عن جملة
من الكتب من قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية اذ لو كان الفاسق مقبول الرواية لما وجب
التبين في خبره كما لا يجب في خبر العادل ولا واسطة بين الفسق والعدالة لانهما اسمان لما هو كذلك
في نفس الامر والعلم والجهل لا مدخلية لهما لثبوت هذين الوصفين في الواقع فيكون العدالة شرطاً
في قبول الرواية ومع عدم العدالة لا يجوز العمل به ولزم التثبت للآية ومنها ان قبول خبر الفاسق
ركون الى الظالم لان الفاسق ظالم كما عرفت بيانه مراراً فيكون منهياً عنه لقوله تعالى ولا تركنوا الآية
ومنها ان الفاسق لو جاز العمل بخبره لكان مساوياً للمؤمن العادل من هذه الجهة والاصل عدمه
لعموم قوله تعالى هل من كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون وقوله تعالى هل لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة فتم ومنها ان الفاسق لا يسمع خبره في شهادته فلا يسمع خبره بالطريق الاولى

سوى العلوانيين يحلحا

وللناظرين الفا وجوه منها ما اشرنا اليه ما في العدة من عمل الطائفة باخبار غير العدول واجاب عنه
في المعارج بما حكي عنه وقد ذكرناه سابقاً وتبعه صاحب المعالم ورده بان معرفة حال الراوي بانه
متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل الظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما في اخبار
الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة والظن كفاية الظن فان الظاهر من الآية اعتبار حصول
الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت فاذا حصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي ثبت
عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل النفس الامري هو ما اقتضى الدليل اطلاق العادل
عليه في نفس الامر لا ما كان عادلاً في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن انتهى وفيه نظر
اما اولاً فلانا لم ان هذا القدر تثبت في خبره بل الظاهر من الآية التثبت من القرائن الخارجية الموجبة
لصدق الخبر لا الخبر يعني التثبت في خصوص خبر الفاسق الذي اخبر به لا التثبت في حاله في مطلق
الاخبار لان الفسق مانع عن ذلك والآية تدل على عدم الاعتماد به من حيث انه فاسق فلا بد من
الاعتبار من الخارج في خصوص ما اخبر به وثانياً لو سلمنا اعتبار التثبت من الخارج والاخذ فنمنع
جواز الاكتفاء بهذا القدر من التثبت بل المعتبر منها التثبت العلمي كما اشرنا اليه مراراً وثالثاً ان
قياسه بالعادل الثابت عدالته بالدليل الظني غير صحيح لان اشتراط العدالة وعدم جواز العمل
بخبر الفاسق بناء على عدم جواز العمل بالظن في الفروع لان الظن المشترط فيه لهذا الشرط هو الغالب
بالاخبار من حيث الخصوص فلا بد ان يعتقد على العدالة المعلومة والفسق المعلوم لا المظنون
فلا يعتمد بالظن في المقامين فيقبل خبر من علم انه عادل في نفس الامر بالدليل القطعي او ما قام
القاطع عليه ويرد خبر الفاسق الا ان يثبت في خبره تثبتاً علمياً نعم يتم هذا القول على الدليل
الرابع فيكتفى بالعدالة الثابتة بالدليل الظني ويعمل بخبر الفاسق المثبت بالتثبت الظني للدليل
الرابع فيقع التعارض بين الآية والدليل الرابع وقد ذكرنا في مقامه ان الدليل اللفظي لا يقاوم
الدليل العقلي القطعي فيخصص الآية في صورة الانسداد الغالبي لا الى ما لا حرنا لنا كما اشرنا مراراً
والتحقيق ان انكار عمل الطائفة باخبار هؤلاء لا وجه له كما يظهر من تتبع كتب الاصحاب وقد صرح
بذلك الفاضل البهبهاني على ما حكي عنه في تعليقته فقال الظاهر ان اشتراطهم العدالة لاجل العمل
بخبر الواحد من حيث هو من دون حاجة الى التفتيش والاعتبار بشيء كما هو مقتضى دليلهم و
رويتهم في الحديث والفقه والرجال فان عملهم باخبار غير العدول اكثر من ان يحصى وديدنهم في
الرجال قبول الرواية منهم بحيث لا يخفى حتى انهم ربما يكون الكثير من اخبار العدول التي تقبلونها
فتم وحكي عن العلامة انه رتب خلاصته على قسمين الاول فيمن اعتمد على روايته او يترجح
عنده قبول روايته كما صرح به في اوله ويظهر من طريقته في القسم من اوله الى آخره ان من اعتمد به

حتى قبل م

هو الثقة ومن يتبع عنده الحسن والموثق ومن اختلف فيه الراجح القبول ولا يخفى ان هذا مناف
لما حكيناه عن والده عن بحر المحقق في ابان حيث قال فالاقرب عندي عدم قبول روايته الخ
وربما يوجه ذلك بانه لا يعمل باخبارهم خاليا عن القرينة واما مع القرينة فيعمل به فتظهر الفرق
وقد حكي عن المحقق في المعتبر ما اوردناه سابقا من ان الحشوية افرطوا في العمل بخبر الواحد الى ان
قال اذ لا مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل انتهى ولا يخفى منافات هذا الكلام
مع منعه عمل الطائفة باخبار هؤلاء ردا على الشيخ والوجه هو الوجه في كلام العلامة وقد
اشرنا اليه في مقام ذكر كلامه ايضا فراجعه وقد نقل المحقق في جملة كلامه الذي رد على الشيخ وهو لو سلمناها
اي دعوى عمل الطائفة لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة فقد اورد عليه بانه مدفوع
بان الفرد ان كان جوز الاعتماد على خبر الفاسق المتحرز عن الكذب في الجملة وهو مورد خاص جوزه
فالتفصيل خرق للاجماع المركب المؤيد بامكان دعوى تنقيح المناط ويحتمل احتمال مدخلية خصوصية
الموثق في الجملة ~~هو مورد~~ خاص بالحجية وبان المراد التي عمل فيها بخبر غير العدل كثيرة في الغاية فالاستقراء
يمنع من التفصيل فتأمل وفيه نظر اما اولا فلان المسئلة اصولية والظن غير حجة فيها فدعوى كون
الظاهر عدم التفصيل لا ينفع في المقام واما ثانيا فلانا لو سلمنا ذلك فالظاهر خلافه ولا اقل من الشك
لاحتمال اختصاص ما عملوا بها بالقرائن المفيدة للظن الموجب لرجحان ذلك على غيره ودعوى
ان صحة الاستناد اليها لا وجه له سوى اصالة حجية الظن لا يدفع الاحتمال فتأمل واما ثالثا فلان الاستقراء
غايته العلم بكثرة العمل بها وهذا لا يدل على عدم التفصيل فتأمل وايضا قول المحقق بعد ما نقلنا عنه
وهو دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد الخ فقد اورد عليه بان كثيرا ممن يجتنب عن
اكل الحرام انه يتهم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذا كثيرا ممن هو مبتلى بانواع
الفسق انه لا يستخف بكتاب الله وسائر شعائره وكذا الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى
الائمة كما هو ظاهر كلام الشيخ لا سيما وظهور سائر الفسوق ممن يعظم في نظره الكذب على الامام
لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذلك اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب
نعم ان كان ترك الكذب من جهة ان الشارع منعه واوعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور
ما هو اعظم منه فانه يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعم ونواهيه انتهى وهو جيد الا ان علمه الحجية من جهة
حصول الظن من خبر المتحرز عن الكذب لان العلم الاجمالي حاصل بعدم ذهاب الكل الى العمل بما
يفيد الظن مع علمهم بهذه الاخبار بعيد عن الوصف ولكن يتم ذلك على القول بحجية الظن لافادة
هذه الاخبار الظن وان لم نقل بانه تثبت على كما هو مقتضى الاية لان الدليل الرابع تام
على حجية هذا الظن كما مر الكلام فيه مرارا فكيف كان الامر فيها سهل على المختار كما لا يخفى

تنبيهات الاول الكلام في هذا الشرط مثل الكلام في باقي الشروط بانها شرط لجواز العمل بالاخبار
مع قطع النظر عن افادة الظن فاما الاجماعات المنقولة والشهرة المنقولة والمحصلة في الباب فتنصرف
الى صورة عدم افادة الظن واما مع حصوله فلا دليل على اشتراط هذه الشروط كما هو الوجه في
اضعاف كلماتهم في الباب من اشتراط العدالة ونحوها مع عملهم باخبار الفاقدين لهذه الشروط
ولو سلمنا اطلاق كلماتهم يجب تقييد العموم فالمسلم منها حال امكان تحصيل العلم غالبا واما بعد
الانسداد والغالب فلم يثبت الاشتراط مع ان الاجماعات منقولة والشهرة ظنية لا حجية فيها
في المقام كما لا يخفى الثاني ان الحسن بحجية الظن قد حصل حجية بحجيته بما ذكرنا لان مدح الرجل
يفيد الظن بحصول الوثوق بخبره فهو حجة كالخبر الفاسق المتحرز عن الكذب المفيد للظن فتدبر
الثالث ان العدالة المعتبرة في قبول الرواية على القول به انما هي في حال الاداء كالشروط
الاخر فلو تحمل الرواية في حال الفسق وادى في حال العدالة لم يقبل روايته والظاهر انه محل وفاق
بين الاصحاب وقد مر الكلام فيه تفصيلا فتذكر الرابع ~~[illegible]~~
الظن على المختار واما على القول باشتراط العدالة فلا حجية فيه لعدم صدق العمل بخبر الفاسق
للادلة المذكورة بل من لم يعلم عدالته لعموم العلم بحصول الشرط والمجهول يحتمل فسقه والفاسق
اسم لما هو فاسق في نفس الامر ~~[illegible]~~ الشرط
والاصل حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه خبر العادل المجتمع لشرائط القبول وبقي الباقي تحت
الاصل ومنه ما نحن فيه فلا يجوز العمل بخبره الا على القول المختار كما لا يخفى الخامس
هل يجوز العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ولو لم يكن له موافق فيما يرويه ولم يعضده ظاهر مقطوع من
الكتاب والسنة المتواترة ولا عمل بعض الصحابة به ولم يكن منتشرا ومشهورا بينهم ولم يوافقه اجتهاد ام لا
اختلفوا على قولين فالمشهور المعظم على الاول كما في نيب والمنية والمقايع والمحقق في شرحه وعن النهاية
والاحكام والمحصول والجبائي على الثاني على ما حكي عنه في المنية حكيا عنه وفي المحقق وشرحه وحكي عن
[illegible] عنه فاشترط العدلين في غير الزنا وفيه اربعة اذا لم يكن مع احد الاوصاف المذكورة
للاولين وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا القائلين بحجية خبر الواحد عليه ومن العامة سوى القاضي
ومنها نص جملة من الكتب بدعوى الاجماع عليه ففي نيب لا يشترط في الرواية تعدد الراوي فيقبل
الواحد وان لم يعضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا لعمل
الصحابة بالواحد من دون ذلك وفي المنية ~~[illegible]~~ نقل قول الثاني ثم قال والحق
خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة كما مر وفي
شرح المختصر والدليل على عدم اعتبار العدد والجواب عن الاسولة الواردة عليه وعن حجج المنكرين ما تقدم

في الخبر الواحد حتى حاكينا عمل الصحابة والاسولة عليه باجوبتها وانفاذهم الاحاد لتبليغ الاحكام
ومن جانبهم في قبول المنفرد ونحوه ولا تقف الاية وعن ية ولان الصحابة عملوا عليه عمل عمر ٢ على
خبر معاذ وابو بكر على خبر بلال الى ما ذكره وعن المنخول مذهب الجبائي الى انه لا يعمل الا بما نقله عددان
الى ان قال ومعتمدنا نقل الصحابة وافتائهم بالواحد ومنها ان خبر الواحد العدل يتضمن العمل به
دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ومنها ما في نيب والمنية بعد ما حكيناه عنهما ولان قوله ان جاءكم
فاسق الاية دل على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره وفي التلخيص الاجر وعن يه ان الله
تعم امر بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم وقد يكون التمسك به معلوما لا مظنونا فلا ينافي صحة
النهي عن العمل بالظن انتهى وهذا يتم على القول بحجية الخبر الواحد بالاية والادلة الخاصة وقد عرفت ما فيه
ولا يخفى قوة القول الاول لبعض ادلته المذكورة بل العمدة هو الدليل الرابع لكن في صورة افادة
الظن واما اذا لم يفد الظن بحيث ان يكون معرضا عنه بين الاصحاب بان لا يكون مذكورا في كتبهم
المتداولة وتركوه واتفقوا على خلافه او كان شاذا لا يلتفت اليه كما اشرنا اليه سابقا وحكينا ذلك
عن الحكي عن المحقق واما في غير هذه الصور فلا شك ان خبر العدل الواحد مع قطع النظر عن
عروض المانع مع اجتماع الشرائط المذكورة يحصل منه الظن فهو حجة لحجية الظن وما قيل في عدم
حجيته بالقياس الى الشهادة مع انها حق خاص والرواية حق عام فقد اورد عليه بالنقض
بالامور المعتبرة في الشهادة كالحرية والذكورية والبصر ونحوها دون الرواية فيجري على منع الدليل
الخامس انه كما ذكرنا تظهر حجية خبر مجهول الحال في صورة افادته الظن على الدليل الرابع واما مع
عدمه فاختلفوا فيه على قولين احدهما عدم الحجية وهو المشهور بين العامة والخاصة كما في
التهذيب والمنية [illegible] وشرح الوافية للسيد الكاظمي والمحقق في شرحه وثانيهما الحجية وهو المحكي عن
ابي حنيفة ومال اليه جماعة من متاخري اصحابنا على ما حكي في شرح الوافية والقوانين للاولين
وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بما وراء العلم خرج منها ما علم عدالته وبقي
الباقي تحتها ومنها محل النزاع ومنها ما اشار اليه في الكتب المذكورة من قوله تعم ان جاءكم فاسق الاية
وجه الدلالة ان الفاسق اسم لمن ثبت له الفسق في الواقع لا من علم انه فاسق فاذا وجب
التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي
اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يجب عنه من رواة
الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ فرض نادر لا يلتفت اليه ومنها ظهور
جملة من الكتب المذكورة بل صريح بعضها في دعوى الاجماع عليه ففي نيب ولان الصحابة ردوا
روايته وفي المنية الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا ع رد خبر الاشجعي في المفوضة

وكان يحلف

وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امراة لا ندري صدقت
ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله ص
يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري
وفي شرح الوافية ولان مجهول الحال وهو الذي لا يعلم عدالته ولا فسقه وان علم ايمانه فالمعروف بين اصحابنا
وجوب التثبت عند خبره فان الظن اليه عصمة قبل ولا مرد بل ظ اتفاقهم على اشتراط العدالة في القبول
انهم متفقون على رده وقد حكى قطب المحققين الاجماع على ذلك الى ان قال واما اهل الخلاف فجمهورهم
على ذلك ايضا وقال جماعة بل ربما ادعى الاجماع على الرد في وقائع شتى وكيف كان فالظاهر ان اهل
الديانات كلهم من الصحابة وغيرهم خصوصا العلماء العارفين متفقة على انهم لا ياخذون معالم
دينهم الا عمن يعرفون انه ثقة [illegible] وللقول الثاني ايضا وجوه منها ما ذكر في جملة من الكتب ان
ابا حنيفة احتج باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية
وكونها على طهارة وجهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل في غيره ومنها ما ذكره فيها
ايضا انه تمسك به وهو ان وجوب التثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على
الشرط عدم عند عدمه ومنها انه ظ الصدق فيقبل لقوله نحن نحكم بالظاهر والجواب عن
الاول في جملة من الكتب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور
الخاصة الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية تستلزم شرعا
عاما وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية حاجتهم بها البلوى واعتبار العدالة في الخبر بها حرج
وتعذر وكان منفيا لقوله تعم ما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق
مقبول في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء وعن الثاني ان الفسق لما كان علة
لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل العلم
بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما [illegible] بان التثبت انما يجب عند ظهور
الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق احتمال
فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان
اعتقاده دين الاسلام مما يزجره عن الفسق غالبا وفيه نظر لان المعلوم العدالة لا يقرا احتمال
فسقه لان العلم بعدالته ~~[illegible]~~ بالطريق الشرعي جوز العمل بقوله فهو خارج بالدليل
والمجهول المحتمل فسقه داخل في الاصل ولكن الاحسن في الجواب ما ذكره في جملة من الكتب
بان المعلق هو العلم بالفسق لا الفسق ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه والمطلوب هو العلم
بانتفائه لانه شرط القبول واذا لم يعلم انتفائه لا يجوز العمل به لعدم ثبوت شرط القبول وهو العدالة

اللهم الا ان يكون غرضه الرد على من استنصر بالاية لوجوب التثبت عند خبر المجهول لكن الظاهر من
سوق ادلته انه انما ساقها لاثبات قبوله فيتوجه عليه ما اوردناه وعن الثالث بعد تسليم الظهور
بانه ليس بالذي يحول عليه ويجعل مدركا للاحكام الشرعية مع انه معارض بما دل على المنع من
الاخذ بالظن من الايات والسنة واما قضية الاعرابي فلعله صلى الله عليه وآله علم منه العدالة ولان الاسلام
يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما ينقضها على انه مردود بما تظافر في اخبارنا من انه لا يقبل في الشهادة
في الهلال من لا يعرف انتهى وهو جيد لان الخبر الواحد لا يقبل في المسائل الاصولية مع انه ضعيف
السند وكذلك قضية الاعرابي واما ان الاسلام يجب ما قبله فليس بشيء لان العدالة انما هي
الملكة لا هو من جهة المجيب ايضا مبني على كون الاسلام يجب ما قبله مع عدم ما ينقضه لا يوجب
العدالة التي هي الملكة هذا كله بناء على اعتبار هذه الشروط في القبول واما بناء على الدليل الرابع
فالامر سهل لان الفاسق المعلوم مستقر بل الامر فيه اسهل ولا اشكال في الشاهدين مثلا الاشكال
المقام السادس في اشتراط الضبط وعن بعض في قبول الرواية صرح بالاول في ... وللعالم وشرح الوافية
للسيد الكاظمي والقوانين والفايح للسيد والمحقق وشرحه وعن المعارج وبه وبيه ودي وشرحه
والوجيزة وشرح الشمسين والاحكام فلو لم يكن ضابطا لم يقبل روايته ولو كان عدلا ولانه وجوه
منها دعوى نفي الخلاف في ذلك في ... والقوانين وعن غاية المامول فقالوا لا خلاف في اشتراطه انتهى
ويعضده ما حكي عن شرح الدراية فقال الجمهور على اشتراط ضبطه لما يرويه ومنها العمومات
الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها خبر الضابط ومنها ما ذكر في جملة
من الكتب بان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ولا يعرف بين مزايا الالفاظ ...
من حفظها فلا يقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو
والغفول لانه لا يحصل من خبره ظن غالبا بل ولا ظن مطلقا لوجب اطراح خبره ... الموانع
من ذكر هذا الشرط ممن لا يتمكن غالبا من الاخبار لشدة الذهول او يغلب عليه السهو والنسيان
وان يتمكن او لا من الحفظ لا يقبل روايته لعدم غلبة الظن بخبر مثله بل ولا تحقق الظن لعدم العلم
بحاله فان قولنا بقبول الاخبار على غلبة الظن واطمينان النفس فلا مرد لاختيار وان كان على
الاجماع فمعلوم انهم ما كانوا ياخذون بخبره حتى يغلب الظن عليه بطابقته للواقع وفي القوانين
انه لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط وفي الفايح لا يقال مقتضى اطلاق مفهوم قوله ان جاءكم الآية
جواز الاعتماد على خبر العادل مطلقا ولو لم يكن ضابطا لانا نقول لا يجوز الاعتماد على هذا الاطلاق
اما اولا فللزوم تقييده بدعوى نفي الخلاف المتقدم اليه الاشارة المعتضدة بالشهرة العظيمة
التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف لو كان واما ثانيا فلمعارضته بالعمومات الناهية عن العمل

لئلا يحصل من خبره الظن
وفي المنية فلو كان بحيث
لا يضبط الاحاديث ؟

في الظن

وفي المختصر ومنها اي من الشرائط رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن حينئذ وفي شرحه الشرط
الثالث رجحان ضبط الراوي على سهوه اذ مع المرجوحية والمساواة لا يترجح طرف الاصابة فلا يحصل
الظن وعن الاحكام مثله وعن شرح ... لا يبقى وثوق مع عدم الضبط انتهى وكيف كان فهذا الشرط
من اعظم الشرائط ولا يفترق الحال بين القول بحجية خبر الواحد من حيث الخصوص او من باب
الوصف كالدليل الرابع لان الوصف لا يحصل حينئذ مع عدم الضبط تنبيهات الاول ان
المراد بالضابط ان يكون حفظه اكثر من نسيانه ولا يقدح السهو نادرا كما صرح في جملة من الكتب
ففي المنية ... الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا بغلب ذكره للاشياء المعلومة له
على نسيانه اياها وفي الاحكام يجب ان يكون بحيث لا يكون يقع منه كذب على سبيل الخطأ
غالبا ولو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد وفي شرح الوافية الضبط
وهو دون الحفظ وذلك بان يحفظ ما سمعه غالبا وفي القوانين والمراد به من يغلب ذكره سهوه
لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا من العاملين
بالظن وعن المحقق مثل ذلك وعن بيه يجب ان يكون ضابطا بحيث لا يكون سهوه اكثر من ذكره
ولا مساويا له وعن شرح البادي يشترط ان يكون حفظه راجحا على نسيانه وعن شرح البداية
اما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو وعن الاحكام يشترط ان يكون ضبطه لما سمعه
ارجح من عدم ضبطه وذكره له ارجح من سهوه انتهى والظاهر ان كل من اشترط هذا الشرط
لم يعتبر الاكثر من ذلك والا لانهدم اساس العمل بالاخبار الا من سمعه عن الامام عليه السلام
الثاني ان هذا الشرط لا يغني عنه اشتراط العدالة وقد حكي عن الشهيد الثاني ان العدل ربما اغنى
عنه من ذكر العدالة لان العدل لا يجازف برواية ما ليس مضبوطا على الوجه المعتبر فتخصيصه
بالذكر ... على العادة وهذا ينافي لما ذكره في الروضة في باب الشهادة حيث قال ولا يقبل
شهادة كثير السهو بحيث لا يضبط المشهود به وان كان عدلا بل ربما كان وليا ومن هنا قيل
نرجو شفاعة من لا يقبل شهادته ... ان العدالة يمنع عن العمل لا السهو كما اشار اليه في جملة
من الكتب ففي شرح الوافية بعد ذكر قول الشهيد فليس بشيء اذ ليس الغرض من اشتراط الضبط
الامن من التجاوز المذكور وانما الغرض التحرز عن الخلل الواقع على سبيل الخطاء فان
غير الضابط ربما روى الخطاء على سبيل القطع وهو لا يعلم انه قد اخطاء وان كان عدلا وفي
القوانين لا يتوهم ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يتعمد الا ما هو حق لانا نقول ان
العدل لا يكون بمعزل عن السهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا
وعن بيه وقد ظن اغناء العدالة من شرطه لمنعها عن نقل ما لم يضبط وذلك لعدم منعها عن نقل

بوما جلبنا عنه

ثم يجب كون المخبر راجح الصدق
عند السامع وانما يحصل مع عقل
الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته
وضبطه وغلبة ذكره على نسيانه
وفي م ج

وفي المختصر وشرحه ما حكيناه انفا

ساهيا عن انه غير مضبوط او غير ضابط وعن شرح الشمسين واعترض عليه بان العدالة انما تمنع
من تعمد نقل غير المضبوط عنده لا من نقل ما يسهو عن كونه غير مضبوط فيظنه مضبوطا انتهى
ودفع هذا الجواب بان مراده ان العادل اذا عرف من نفسه كثرة السهو لم يجترئ على الرواية
تحرزا عن ادخال ما ليس من الدين في الدين واجيب عنه بان للقائل ان يقول انه اذا كثر سهوه
فربما يسهو فيروي انتهى وهو جيد الا انه ذلك يقتضي قلة الرواية فلو كثرت الرواية منه فلا يبعد
تكشف عدالته اللهم الا ان يكون الكثرة لكثرة سهوه وهو بعيد ومع هذا لا يغني عنه اشتراط
العدالة لانه قد يسهو في الرواية فيروي وان كان قليلا كما لا يخفى
الثالث ان الاكثار في الرواية يدل على عدم ضبطه ام لا الثاني مروي عن بيه والاحكام فقالا لانه
انكرت الصحابة على ابي هريرة كثرة روايته وقالت عائشة رحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا مهذارا
في الحديث المهراس ومع ذلك قبلوا اخباره لانا نقول الانكار على ابي هريرة ليس لعدم ضبطه و
غلبة النسيان عليه بل لان الاكثار لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لمقلل الرواية
انتهى وكيف كان فالظن الحاصل من خبر مقلل الرواية اقوى وان لم ينقل الاكثار دليلا على عدم الضبط
الرابع لو تذكر عدم ضبط المضار من الاحاديث دون مطولاتها قبل فيما يعرف ضبطه دون ما عرف
كما حكي عن بيه وهو جيد ومن هنا نعلم ان المدار على حصول الظن بخبره فلو كان كثير السهو بما ينضم
الى خبره قرائن الضبط قبل ولو كان لعامل فاقد لخبره سهوا اخذ مثله ولكن يحصل الظن بانضمام
بعضها ببعض ومن جميع ما ذكرنا نعلم ان اشتراط هذه الشرائط لحصول الوصف لانه قل ان
يحصل الظن مع فقدان شرط منها ولكن لو حصل الظن مع فقدان هذه الشرائط قبل روايته
الا ان بعض هذه الشرائط مع فقدانها لا يحصل الظن كما اشرنا اليه فعلى هذا علم ايضا ان اشتراط
هذه الشروط تنبيه على حصول الظن مع وجودها غالبا وعدم حصوله مع فقدها غالبا وليس
القبول مع اجتماعها لها تعبدا لتصريح جماعة على ان الخبر الخالي عن افادة الظن لا يقبل مطلقا
ويرشد الى ذلك استدلالاتهم التي ذكرناها في اشتراط هذه الشرائط حيث قالوا لان الصبي
والمجنون والناسي ونحو ذلك لا يحصل من خبره الظن فعلمنا من جميع ذلك ان مدارهم على حصول
الظن فلذلك ليس لنا شدة اهتمام ودقة في الجزئيات المتعلقة بهذه الشرائط وما تعرضنا
كثيرا منها للتوضيح المرام وتبيين المقام وارشادا الى ما يحصل منه الوصف وما لا يحصل منه الظن
ولكن الاهتمام بالشرط الاخير اكثر من البواقي لعدم حصول الظن عن الخالي عنه فلو حصل
فالغالب ايضا انما هو من الخبر الموافق له وما يحصل الظن من توافق الخبرين الغير الضابطين فهو نادر جدا
فتخلف حصول الظن عن الضبط نادر جدا فهو من اعظم الشرائط لا يبقى لو كان ذلك لا اعتنى به اهل الرجال

في تحقيقه

ويعرض من بيت واقسامها التفصيل
... قطعا اما لو كثر من الحديث
مع قلة خطائه اهملو فان كانت
بحيث يضبط مثله ما رواه في مثل
زمانه وقع الطعن ارباب الحديث
قبلت روايته والا نزجر الطعن
كارسالته ؟

في تحقيقه والتصريح به كالعدالة لانا نقول قولهم فلان ثقة يعنون به العدل الضابط لعدم الوثوق
على الراوي مع عدم غلبة ضبطه ولذلك عدلوا عن عدل الى قولهم ثقة وقد صرح بذلك جماعة فعن القوانين
ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا
مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ وعن شرح الشمسين فان قلت فكيف يتم لنا الحكم بصحة
الحديث بمجرد توثيق علماء الرجال رجال سنده من غير نص على ضبطهم قلت انهم يريدون بقولهم
فلان ثقة انه عدل ضابط لان لفظ الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره
او يغلب سهوه على ذكره وهذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة وحكي عن غاية المامول
الاشارة الى ذلك ايضا وعليه ... الفايح اذا عرفت هذه المقامات فلابد ان نشير الى ما يجري
مجرى ... في تنبيهات ولنختم الكلام بها الاول هل يشترط ان يكون الراوي عارفا بمزايا الالفاظ
ونكات المعاني واختلاف الاساليب ام لا صرح بالثاني في بيه والمنية وشرح الوافية والفايح
وعن النهاية ففي الكاشف الاول ولا يشترط علمه بالعربية ولا معنى الخبر لان الحجة في لفظ الرسول صلى الله عليه وآله
وفي الثاني ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الخبر انما هو في قول الرسول
لا في قول الراوي والاعجمي والجاهل بمعنى الخبر يمكنه حفظ لفظ الرسول صلى الله عليه وآله كما يتمكن من حفظ القرآن
العزيز وعن بيه مثل ذلك وفي شرح الوافية وربما اشترط مع ذلك اي الضبط ان يكون عارفا
بمزايا الالفاظ ونكات المعاني التركيب واختلاف الاسباب وهذا انما يحسن بالرواية بالمعنى
وعن شرح الدراية لا يشترط في الراوي العلم بفقه الحديث وعربيته لان الغرض منها الرواية وهو
متحقق بدونه ولعموم قوله صلى الله عليه وآله نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس
بفقيه ولكن ينبغي لمن كان معرفته بالعربية حذرا من اللحن والتصحيف وقد روي عنهم انهم قالوا اعربوا
كلامنا فانا قوم فصحاء وهو يسمى اعراب العلم والنساء وقال بعض العلماء وحاورت هذه الاحاديث
عن الاصل ... وعن ... اخوف ما اخاف على طالب الحديث اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة
قوله صلى الله عليه وآله من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار لانه لم يكن يلحن فمهما روي عنه
ولحن فيه فقد كذب عليه والمعتبر ... من اللحن والتحريف وفي الفايح
بعد نقل هذا الكلام والمعتبر عندي ما ذكره من حصول الظن بالصدق من خبر المعروض لعموم ما دل
على حجية خبر الواحد من اية النبأ وغيرها واصالة حجية الظن على المختار وظهور اتفاق القائلين
بحجية خبر الواحد عليه وان العلم بالعربية لو كان شرطا لزم سقوط معظم الاخبار عن الاعتبار
وهو باطل قطعا انتهى وهو جيد لان الاكثر عاميين بها لانهم اناس العرب واناس من العجم
وفي المختصر وشرحه وعن الاحكام لا يشترط العلم بفقهه ولا عربيته ولا معنى الحديث لقوله نضر الله امرءا ... الخ انتهى

الثالث لا يشترط ان يكون الراوي فقيها سواء كما صرح به في التهذيب والمنية والمفاتيح والمختصر وشرحه وعن بعض الاحكام
وعن النهاية وذهب اليه اكثر المحققين ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه ومنها ما تمسك به
في التهذيب والمنية لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره ومنها ما تمسك به في النهاية وذلك ما عن بعض
من قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية قال امر بالتثبت عند مجيء الفاسق فينتفي وجوب التثبت في
غير الفاسق سواء كان عالما او جاهلا وهو مبني على ان المفهوم حجة وانه يفيد العموم ومنها ما عن
التهذيب والمنية وعن الاحكام فقالوا لان الخبر قول الرسول صلى الله عليه وآله ولا فرق بين كون ناقله فقيها او غير فقيه
وناقل الاجر فقال والظاهر ان الراوي اذا كان عدلا لا متدينا انه لا يروي الا ما سمعه على الوجه
الذي سمعه وفي شرح المختصر لان الاعتماد على ضبط الراوي وعدالته فالظاهر صدقه ومنها ما تمسك به
في التهذيب والمنية فقال او لقوله صلى الله عليه وآله نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها الحديث ومنها ما تمسك به في النهاية على ما حكي عنه
ان خبر الواحد يفيد ظن الصدق فيجب العمل به لما تقدم من ان العمل بالظن واجب ومنها
ما عن الاحكام فقال ولان الصحابة سمعوا اخبار الاحاد لم يكونوا فقهاء ~~وذهب الحنفي الى~~
~~ابي حنيفة كما في التهذيب والمنية والمختصر وشرحه~~ الثالث في اختلاف الاصل والفرع فهل يقبل
رواية الفرع او لا فيه اقسام احدها تكذيب الاصل الفرع بان يقول الاصل ما رويته
ما يرويه عني الفرع وكانا جازمين على ذلك مع اجتماع كل منهما شرائط القبول فهل يقبل الرواية
او لا بل يطرح الرواية صرح بالثاني في التهذيب والمنية وعن المعارج والنهاية في الاخير فالوجه
ان يقول الفرع ان كان جازما بالرواية وكان الاصل جازما باعتقادها لم يقبل لان قبول الفرع
لا يمكن الا بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث ولان احدهما كاذب ولا يقدح في عدالتهما و
المنية بشرط عدم تكذيب الفرع لكون تكذيبه الفرع ملزوما لكذب احدهما اما في التكذيب
او في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها وقال في المفاتيح ذكره الوحيد وفي كلام البهبهاني نظر
بل مقتضى عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية على تقدير تمامية لاثبات حجية خبر الواحد لزوم
قبول رواية الفرع لانه ليس داخلا في خبر الفاسق ولا كان انكار الاصل فانه لا يلزم منه
ذلك فينبغي الاصول بلا معارض فيلزم العمل به وتجويز احتمال سهو الفرع لا يكون قادحا وقد يقال
الاية لا تنهض لاثبات حجية خبر الفرع ايضا لا فلا نقل اطلاق مفهومها الى صورة حصول الظن
من خبر غير الفاسق وهو هنا لم كان تكذيب الاصل يمنع من افادة الفرع الظن واما ثانيا فلكان
الاطلاق المفهوم بالعموم المانع من العمل بغير العلم والتعارض عموم من وجه والترجيح للعمومات من
جهة عدم القائل بالفصل بقبول الفرع في ذلك وفيه نظر انتهى لا يخفى انصراف الاية المعتبرة ما نحن فيه
فان العمومات ارجح عن فرض حجية الاية ولكن يمكن دعوى انصراف العقل بعدم قبول قول الفرع

والمختصر وشرحه

انتهى الى الصورة

الغير الى صورة عدم حصول الظن بقول احدهما لان الظاهر من تعليلها تعميم ذلك فلا يقدح عدم
الاطلاع بالقائل بهذا التفصيل فلو كان احدهما اكثر حفظا من الاخر فلا ريب من حصول
الظن بقوله وترجيحه على الاخر ولا يقدح ذلك الفرق بين الثقة فيقبل قول الفرع عند ذلك لا يقدح
في الاصل ولا الحديث لاحتمال السهو والنسيان منه وثانيها ان لا يقبل الاصل رواية الفرع
ولا يكذبه بان يسكت او يقول لا ادري او ينسب منه فهل يقبل روايته او لا فيه خلاف
فالمحكي عن اكثر الحنفية ورواية عن احمد انها لم يقبل لان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث فيقدح
ذلك في رواية الفرع سواء جزم في التكذيب او قال لا ادري وضعفه واضح والى الثاني ذهب
وهو المنية وعن التهذيب والمنية والمحكي عن المعارج فقال الاول والاجر لوجود المقتضي للعمل بالرواية
من روايته وهو ظن العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشتبه موت الاصل او جنونه
واحتج الثاني بان الدليل يقتضي قبول خبر الواحد من حيث انه اذا سلم عن معارضة التكذيب
لقوة الظن منه فبناء على الاصل وانه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولا يمنع
لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان ولشيد واجاب عنه في المعارج على ما حكي عنه لما عن
الاول ما تقدم وعن الثاني ان الشهادة اضيق وعن الثالث بالتزامه وهو قول مالك و
احمد وابي يوسف واما يلزم السالم من انتهى ولا يخفى وجوب افادة الظن من الرواية فيقبل
للدليل الرابع فيخرج من الاصل ونالثها اختلافهما ظنا اما من الطرفين بان يقول الاصل
الظن عدمه والفرع يقول الظن سمعه منك او سكت الاول وبنى على الفرع الظن او بنى على
الاصل الظن والفرع القطع او العكس اما الاخير فيدخل في القسم الاول بل هو اولى بعدم القبول
والوجه واضح واما باقي الصور فيقبل مع افادة الظن وهو مقتضى الكتب المتقدمة في التهذيب
والمنية لا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب وبهما اتوا سطر ورابعها
الثاني فقال وهي السكوت اما التشكيك وعن المعارج اذا قال الراوي الاصل اروي لك
هذه الرواية فاصلها كان ذلك قادحا في الرواية وان قال لا اذكر ولا اعلم لم يكن قادحا
لجواز السهو على الاصل ووجود العدالة في الفرع ينفي التهمة عنه وعن الكتاب ان الجزم
الى ما رويته او شك في لا مزيد على السواد اذ لا نقول شيئا من ذلك انتهى وعنه
ايضا ان لم يكن الفرع جازما بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بعدم الرواية
تعين الرد وكذا ان قال اظن اني ما رويته لتعارض الظن عنه والاصل العدم وان شك
الاصل او سكت او ظن انه رواه فالاقرب القبول انتهى والتحقيق في جميع هذه الصور

او شك او يقول لا ادري ام

ان المدار على افادة الظن ولكن في ~~الحلل الاول~~ القسم الاول من الثلثة لما لم يكن قائلا
بالجواز معلوما وان لم يبعد دعوى انصراف كلامهم الى صورة عدم افادة الظن كما هو الغالب
لا يحصل منه ظن يطمئن به النفس فلا يدخل في عموم الدليل الرابع ومقتضى الاصل حرمة العمل به فتأمل
واما القسم الثاني فالحق جواز العمل به لعدم معارضة الظن الحاصل منه شيء لعدم انكار الاصل
للفرع واما القسم الثالث فيختلف الحكم بالنسبة الى الصور المتصورة فيه فما كان مظنون الا
فيسقط فالاصل عدم الجواز وما كان فيه الاصل مظنونا والفرع مقطوعا فالظن حاصل فيجوز
العمل به واما مع ظن الفرع وعدم انكار الاصل ففيه تأمل لا يبعد التفصيل فيه حسب المقامات
بانضمام القرائن اليه وعدمه فنذنب الرابع لا يشترط في الراوي في قبول روايته امور منها الذكورة
فيقبل رواية الانثى والخنثى وقد صرح به في المفاتيح والمختصر وشرحه وعن المعارج وشرح الدراية
والمحصول والاحكام ولهم وجوه الاول ما حكي عن المعارج وشرح الدراية وهو وجود المقتضي للقبول
كما عن الاول واصالة عدم اشتراطها كما عن الثاني الثالث ظهور الاتفاق عليه لان الصحابة اخذوا
باخبار النساء كالعائشة من عاشية وغيرها واطباق الخلف والسلف على ذلك كما عن شرح
الدراية الثالث لافادتها الظن والاصل فيه الحجية ومنها الحرية فلا يشترط فيقبل رواية المملوك
وهو محكي عن المعارج حسب ما قال ويستوي في ذلك الحرة والمملوكة الكل ويجري فيه الادلة
السابقة لان الظاهر انكاره في ذلك مع وجود المقتضي للقبول وهو افادتها الظن كما لا يخفى
ومنها البصر فيقبل رواية الاعمى كما صرح في المفاتيح والمنية والمختصر وشرحه وعن بعضهم وشرح الدراية
والاحكام والدليل عليه ما ذكرناه من وجود المقتضي مع دعوى الاتفاق عليه في شرح المختصر
فقال فيقبل الاعمى لاتفاق الصحابة عليها وعن بعضهم مثل ذلك وزاد عليه ولا خلاف فيه وعن شرح
الدراية فيصح رواية الاعمى هو مما وصل ذلك في السلف والخلف ومنها عدم العداوة فيقبل
رواية العدو كما في المختصر وشرحه وعن الاحكام لعموم حكم الرواية دون الشهادة كما في الاول الثاني وعن الاخر
لعموم حكم الحديث ومنها القرابة فيقبل رواية الولد على الوالد ونحوه والوالد من الولد وهكذا كما صرح
في المفاتيح والمختصر وشرحه وعن الاحكام ونقله لاتفاق الصحابة على ذلك ومنها الاكثار في الرواية
فيقبل منه ولو روى حديثا واحدا كما في المختصر وشرحه ومنها الوجود المقتضي وهو افادة الظن
ولم يعرف فيه خلاف ومنها القدرة على الكتابة وادعى في المفاتيح ظهور عدم الخلاف فيه ومنها معرفة
نسبه فيقبل رواية من جهل نسبه من تحقق الشرائط فيه وقد صرح بذلك في التهذيب والمنية والمختصر وشرحه
واما لو كان له اسمين احدهما المعدل والاخر المجروح ففيه وجهان الاولى عدم قبوله لاحتمال ان
يكون هو المجروح والثاني تفصيل سيجيء في محله ان شاء الله ومنها عدم اشتراط المروة كما صرح المحدث الاسترابادي
وكذلك الصداقة وعدم التهمة الا ان يثبت بالدليل المعتمد ابو البقاء ابن الحطاب والمدارية الكل سواء كما لا يخفى

كما عن شرح الدراية الثاني لما تقدم من الادلة الرابع واصالة عدم اعتبارها كما عن المعارج

كما عن بعض الاحكام ام

في الاول بعد القول بجواز العمل برواية المرأة ام

تعرف عدالة الراوي بما يعرف مطلق العدالة وهو باحد امور منها الصحبة المتأكدة
والملازمة المستمرة بحيث يكشف بها السريرة ومنها شهادة العدلين ومنها الاشتهار
بين العلماء واهل الحديث كالصدوق لان اهل الرجال لم يذكروا له توثيقا فيكتفى باشتهار
عن نقل عليه بل هو فوق التعديل ومنها شهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة ككونه مرجع
العلماء والفقهاء وكثرة الرواية عنه ممن لا يروي الا عن ثقة وغيره بحث طويل سيأتي ان شاء الله
ومنها قبول روايته ممن لا يقبل الا عن ثقة او نحو ذلك مما يدل على عدالته واما شهادة العدل
الواحد ففيه خلاف في ثبوت عدالته بها وعدمه فذهب المحقق ومن تبعهم كما حكي عنهم الى اشتراط
التعدد والقاضي ابو بكر من العامة الى الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي والشاهد كلاهما
على ما حكي عنه وذهب العلامة في التهذيب والسيد عميد الدين في المنية وصاحب المعالم فيه
والسيد الكاظمي في شرح الوافية وعامة المتأخرين على ما حكي عنهم الى الاكتفاء بالواحد في تزكية
الراوي فحكى في المعالم عن بعض انه عزاه الى الاكثر وفي شرح الوافية والاكثرون على انها تثبت
باخبار العدل الواحد دون الشهادة وفي القوانين ذهب الاكثرون الى الاكتفاء بتزكية الواحد
في الرواية وهو ظاهر المنية حيث نسب القول باشتراط التعدد الى بعضهم في المقامين والى
القاضي ابو بكر الاكتفاء بالواحد فيهما والاكتفاء بالواحد في الرواية دون الشهادة الى الاكثرون
وهذا ظاهر في ذهاب الاكثر اليه والظاهر ان ذهاب الاكثر الى ذلك لا كلام فيه فيرجع ذلك
الى دعوى ان الاكتفاء بالواحد وعدمه في الرواية والتعدد في الشهادة تزكيته واصلا
اما الاكتفاء بالواحد في اصل الرواية فلا معنى للكلام فيه ولا كلام فيه ظ ولما الاكتفاء بالواحد
وعدمه في تزكية الراوي وعدم الاكتفاء به في الشهادة وتزكية الشاهد لا بد من بيان الفرق
بينهما وعلة الفرق بينهما والظاهر لا كلام في لزوم التعدد في الشهادة في الجملة ولكن الاشكال في
تميز مواردها الممتازة عن الرواية واذا تحقق ذلك يرتفع الاشكال في محل البحث بناء على
ما بنوا عليه المسئلة لو كان المبنى صحيحا لانهم بنوا هذا الخلاف على ان التزكية جزء من الرواية
او شهادة فمن قال بانه رواية اكتفى بالواحد ومن قال بانه شهادة فالتزم التعدد ولكن
لا بد هنا من تحقيق صحة هذا المبنى وتميز موارد الرواية والشهادة وقد حكي عن الشهيد في
القواعد ان الشهادة والرواية يشتركان في الجزم وينفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما
لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله صلى الله عليه وآله لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم
القيامة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس
في صور منها رؤية الهلال وقول المترجم والمقوم والقسام والمخبر عن عدد الركعات والاشواط

والجبر بالطهارة والنجاسة وعن دخول الوقت وعن القبلة والخارص ما اختاره الاولى التعدد وفي
الخبر وهي من المخبر عن النجاسة الا الاكتفاء بالواحد وفي المخبر عن النجاسة ايضا اذا كان يده ثابتة عليه
باذن المالك ثم قال واما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى
الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي صلى الله عليه وسلم او الامام عليه السلام الذي هو واحد ومنه اخبار المرءة في اهداء
العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان
شبيهها بالرواية كان قريبا وليس اخبارا مطلقا لا يسمى الاخبار المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا في قول
قوله وصده هذا مذكى او ميتة او ما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل او هذا ملكي انتهى ثم اورد عليه
بعض الاجلة بان في كلامه مسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة
الفرق بينهما وحكمهما لان من يكتفي بالواحد في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر
المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو
لا يتم لانه لا معنى للمتفرقات التي ذكروها من حكاية رؤية الهلال بان الصوم لا يتشخص بمعنى
فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن حكاية
المترجم بانه عام للتترجم ومن اخباره عن كلام معين وايضا لا معنى لجعل التزكية رواية بهذا المعنى
مطلقا وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة لسائر افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد
الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا معنى لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة
خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا
مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول
الراوي قال النبي صلى الله عليه وسلم او الامام عليه السلام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة
~~كالتطهير من الحدث كلاهما في المخبر عن الركعات او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم المخلوق بل الخالق~~
~~فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه~~ فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه في اول
كلامه ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه في المخبر عن الركعات او الاشواط
من انه لا يخبر عن الزام حكم المخلوق بل الخالق فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه اذ قد يكون
الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وصحبها الامور المذكورة اخر امثلة
ثالثها ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر في
الشهادة لا الخبر المصطلح ثم قال فالتحقيق الواضح في ان يقال كل خبر يسمع فيه الواحد لا الشهادة
وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة
على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يسري حكمه

الى غير المخبر واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف
من ظن بالصدق اذ بل من اصل كونه قول المسلم لا يرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة
الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان
مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر او قوله وكان في واقعة خاصة فهذا ينبغي فيه التعدد كما في
الشهادة فلا بد في من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية خبر المصطلح او مطلق خبر الواحد
وقد عرفت ان اية النفر ظاهرة في الفتوى غايته دخول خبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا
واما اية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكره من اشتراط عدم المخبر عنه في الخبر
فانه اعم من ذلك بل حكاية وليد التي هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه
وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف
بهذه الاية ورج فلا دلالة لها على قبول الواحد اذ مقتضاها لا يكون ان كان عادلا
التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة كونه
احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا
مطلقا كما هو المطلوب وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققناه سابقا وجعل الاصل والنكتة من
الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة تخرج بالدليل مع كون الاية واردة فيما هو من
باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية يحل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق
بالجزء ايضا لان الظن الحاصل بالتثبت لا يغني في الشهادة واما الاجماع فلو سلم ففي الخبر المصطلح
واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا اعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن و
لا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس
ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة سوى تمام
الجزء ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من
التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العمل
بالرواية بسبب التعديل شرك الورود في الجزء والشهادة مع ان العلم بعدالة الشهادة
غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل
على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض المواد
بل اعتبروا المرءة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فلا بد
ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة

الشهادة على اثبات التزكية رواية او شهادة منه

ولا الرواية المصطلحة انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم ما وجه به الكلام المستبين بانه اشاد بيان احد
المميزات بين الخبر والرواية بان العموم يوجد في الرواية دون الشهادة لا ان الحكم عنه في الرواية دائما
عام ويلزم منه ان الشهادة دائما مخصوصة وهو كذلك فلا يمكن ان يرد عليه ان بينهما فرقا اخر وهو ان الشهادة
اخبار بحق لازم للغير البينة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد بينهما الا على سبيل التبعية
والاستلزام كالفتوى اقول كلامه هذا في غاية الجودة الا انه لا يدفع الاشكال لان تزكية الراوي
وان قلنا انها من باب الظنون الاجتهادية لكنه لم يظهر فرق بينها وبين تزكية الشاهد فان قلنا
بانها ايضا من الظنون الاجتهادية فهو مخالف لما هو المشهور عند الاصحاب من انها لا بد فيها من التعدد
وان قلنا بما قاله الاصحاب بلزوم التعدد فالفارق بينهما مع انه يلزم ذلكم ان يكون عدالة
الشاهد غير عدالة الراوي بان يكون عادلا للرواية غير عادل للشهادة ولا اظن احدا يقول بذلك
ما يعتبر في شوته تعدد المعدل وايضا انه يكتفي بالتثبت الظني في الخبر مع ان الاية نزلت في الارتداد
ولا يكتفي فيه الخبر الفاسق المثبت الظني كما اعترف هو بنفسه ايضا مع انه قرر قاعدة في قبول
الاخبار بانه اذا لم يكن معارضا بفعل مسلم او قوله وكان مثبتا للتكليف يكفي فيه التثبت
الظني ان كان المخبر فاسقا ولما كان له معارض من فعل مسلم او قوله وثبت حقا على الغير
فلا بد فيه من التعدد ومورد الاية لا شك انه من الاخير لانه مثبت للحق للخالق على المخلوق
مع انه اعترف بانه اشبه بالشهادة فيلزم تخصيص الاية بغير المورد وهو فاسد جدا وايضا يلزم
الاكتفاء في رؤية الهلال بالواحد المفيد للظن لانه مثبت للتكليف ولا معارض له
من فعل مسلم او قوله مع ان ذلك مخالف للتحقيق ولم يذهب اليه الا بعض الاصحاب فلا بد
من بيان وجه اخر حتى يرتفع هذه المحذورات والاولى وكوله الى العرف فكلما ثبت في
العرف انه خبر يكتفي فيه الواحد وكلما ثبت انه شهادة فلا بد فيه من التعدد وربما يشتبه عليهم التمييز
فلا قاعدة له الا ان مقتضى اصالة حرمة العمل بغير العلم الا ما اخرجه الدليل التزام التعدد لانه يقوم
مقام العلم شرعا او ثبت من الخارج بالاجماع ونحوه الاكتفاء بالواحد والضابط في ذلك على ما
يقتضي فهم العرف وتعريفات الاصحاب ان الخبر ما هو الغرض فيه الاعلام فحسب او اطلاع
المخبر على مدلوله من دون ارادة اثبات حق للخالق او المخلوق على احد وان لزم ذلك
بالتبع والغالب انه عام والشهادة هو ما قصد منه اثبات الحق اما للخالق او المخلوق في حق الغير
وان كان خاصا غالبا او كان المقصود اثبات الخصوصية وان لزم العموم بالتبع وبعد ذلك ان
اشتبه مورد ولم يعلم دخوله في احد الموضوعين فيرجع الى العرف لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية
او العرفية الخاصة فيهما فالمرجع الى العرف لانه الكاشف عن اللغة وما يبقى بعد ذلك محل الشك

ولو قصد واتبعا بان يكون مقام اثبات الحق على الغير
وان لم يكن في مقام اثبات الحق على الغير ولو مقصودا تبعيا لان يتبعه ذلك بالعرض
والتبع

فيرجع الى الاصل وربما يدعى مع ذلك كون قاعدة في الاحكام الشرعية حصلت من تتبع الموارد بان
مقتضاها اعتبار العدد وما اكتفي فيه بالواحد انما هو خارج بالدليل مثل خبر الواحد على القول
بقيام الدليل على حجيته بالخصوص وكل مقام صار اعتبار العدد فيه مستلزما للعسر والحرج او التلف
نفس او مال او حق من الحقوق ومنه قبول قول المرءة الواحدة في الوصية في الربع ما اوصى به
فعلى ذلك كان اخبار زيد عن مجيء ولده من السفر خبرا وان كان خاصا لانه ليس المقصود اثبات
حق على الغير ورؤية الهلال من الشهادات لان المقصود اثبات الحق على جماعة مخصوصة
واخبار المرءة في اهداء العروس الى زوجها وفي مطلق الهدية والاذن في دخول دار الغير ليس
من باب الشهادة بل كلها من اقسام الخبر لان المقصود الاعلام بذلك كله وليس الخبر فيها في مقام
اثبات الحق على الغير وكذلك المترجم والمخبر عن دخول الوقت وجهة القبلة والمخبر عن عدد الركعات
والاشواط ولا ريب ان ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل لان المقصود اعلام عدالة الراوي
وان يلزمه اثبات حق الله على عباده بالتبع وبالعرض ولكن ليس مقصود المعدل ولا
مقصود الراوي ذلك مقصدا اصليا ولا تبعيا واما المعدل في باب الشهادة فالمقصود منه اثبات
عدالة الشاهد لاثبات الحق على الغير واما المقوم والمقسم فدخولهما في الخبر وان كان في غاية
الخفاء ولكن بعد التامل التام يظهر ان نفسهما ليس المقصود منه اثبات الحق على الغير
بل المقصود الاصلي منهما ايضا الاعلام ما عرفوا لترفع النزاع كما في حكم الخبر عن معنى الكلام
وليس الخصوصية في الخبر قاعدة كلية لتميز الشهادة عن الخبر بل القاعدة الكلية هي كون
المخبر في مقام اثبات الحق ولو مقصودا بالتبع اي بالواسطة كما كثيرا ما يشهد دفعا على حصول الخصوصية
علامة للشهادة بالمعنى الاعم اي كون الخبر به خاصا حقيقة او بمنزلة الخاص كالموجود في هذا العام
الواحد من شرائط الصوم ولكن لسبب الخصوصية مخصوصة بالشهادة بحيث لا يوجد في الخبر
بل كثيرا ما يكون الخبر به ايضا خاصا فيكون جعل الخصوصية بالمعنى الذي ذكرناه احد علامات الشهادة
لا انها من خواصه فعلى ما ذكرنا لا حاجة الى جعل بعض اقسام الخبر قسما ثالثا وبما ذكرنا ايضا يظهر
وجه اختلاف كلام الشهيدين اولا واوسطا واخرا لان مقصوده في كل مقام منها بيان احد المميزات
لان الخبر غالبا عام والشهادة خاص والخبر ليس المقصود منه اثبات الحق على الغير وان لزمه
بالتبع وبالعرض والشهادة لاثبات الحق ولو بالواسطة ثم بقي الكلام في امرين احدهما
ان الشهادة ربما يكتفى فيها بالواحد كما في الوصية فيكتفي فيها بالمرءة الواحدة وهذا مخالف
للقاعدة المقررة في الشهادة ولكن يمكن دفع الاشكال بان المصلحة الداعية الى التعدد
في الشهادة انما هي حفظ مال الناس والدماء والعرض ونحوها ولما كانت الدواعي للناس

كثيرة للكذب فيها واقوال المسلمين وافعالهم معارضة من الطرفين اعتبر فيها التعدد ولكن ربما
يعارض تلك المصلحة مصلحة اقوى منها في خصوصيات الموارد وكما انت الاعراض الفاسدة
فيها ضعيفة فيترك فيها المصلحة الداعية للتعدد حفظا لما هو الاهم كما في الوصية لان الموصي
ربما لا يقدر على الاشهاد بالشهود المتعددة مع ضيق زمانه ولا يمكنه التدارك بعد ذلك
لان الاجل اذا جاء لا يستقدم ولا يستأخر فلذلك اكتفى بالوحدة ادراكا لمقصود الموصي ومع
ذلك لا يثبت فيها كل الوصية لكن بعضها منها ادراكا للمصلحتين وجمعا بين الحقوق وكل في
غيرها يجري فيه ما اكتفى فيه بالشاهد الواحد ويظهر السر في امثال ذلك بعد التامل والله اعلم
وثانيها ان مورد الاية على ما ذكرنا بل حل في باب الشهادة مع ان الاية ظاهرة في الاكتفاء
بالعدل الواحد بمقتضى المفهوم ويمكن دفع ذلك باحد الوجهين احدهما ما حول في اقسام الخبر
بان نبأ ان اخبار وليس ليس في مقام اثبات حق على الغير وان شبه بالعرض بل مقتضى
ظاهر كلامه بان بني مصطلق ارتدوا اخبار عن هذه الواقعة والاعلام بذلك حتى يعمل
به النبي صلى الله عليه وآله ثم مقتضى ما يقتضيه من قصته واخبار الله تعالى من منعهم يظهر ان قصده الواقعي
اثبات الحق عليهم لكن المعتبر عندنا بحسب التمييز بين الخبر والشهادة هو ظاهر كلام المخبر ولا
ريب ان طريقة اخباره واعلامه للواقعة ظاهرة في الاخبار والاعلام بوقوع الارتداد ولما
اخبر الله تعالى عن منعهم ومقصوده ظهر انه في مقام اثبات الحق عليهم معنى هو ايضا حق
في اقسام الخبر فيكتفى فيه الواحد والاية ايضا تدل على ان كل خبر لا تقبله بالقبول بل لا بد من
التثبت لو كان المخبر فاسقا لان اعتقاد المخبر بان انه خبر وان ظهر خلافه فتدبر وثانيهما تسليم
كونه شهادة ولكن لا يتم جواز الاكتفاء بالتثبت الظني كما قررنا مرارا ان التثبت ظاهر في
العلمي والمفهوم ايضا لا يدل على قبول الواحد بل الاية تدل منطوقا ان خبر الفاسق لا بد فيه
من التثبت حتى حصل العلم بما اخبر به واما غير الفاسق لا يلزم فيه ذلك وهذا لا دلالة
فيه على لزوم قبوله كما عرفت هذا الكلام في جملة الايرادات التي يورد على هذه الاية وكان
اوجه الايرادات لعموم دلالتها على حجية خبر الواحد فالاشكال غير وارد ولا يضر في ذلك هذا
هذا غاية ما يمكن به التفصي والتوجيه في هذا المقام ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره السيد في المحصول حيث
قال المحققون ان تزكية الراوي وجرحه ليس من قبيل الشهادة بل كسائر الاخبار كخبر عن قيام
زيد ونوم عمرو واحسان هذا الى ذلك واساءته اليه بخلاف تزكية الشهود وجرحهم فانهما
شهادة والفرق ان الشهادة وان كانت اخبارا ايضا الا انه قد اخذ في مفهومها ان يكون
انشاء الخبر بين يدي الحاكم عند التخاصم وبالجملة ان يخبر لاحد الخصمين وعليه لدى المخاصمة

ولا استشهاد حتى اذا قال قد رايت اليوم زيدا يقتل عمروا ويقذفه او يعطيه مالا كان ذلك
اخبارا فاذا اثار عادوي للاخبار بما اطلع عليه منها فاخبر كانت شهادة ولما كانت تزكية
الشهود وجرحهم انما هو عند الاستشهاد كانت شهادة بخلاف تزكية الرواة وجرحهم فانه غرضه
ان يخبر بشيء عثرت عليه من حسن او قبح فلا يكون شهادة انتهى ولكن يرد عليه ان الاخبار بقتل
زيد عمروا في مقام الاخبار ان يقبل منه واذا قبل منه ذلك يلزم اجراء الحكم عليه سواء انه خالف
للاجماع نعم يمكن ان يوجه كلامه بانه يقبل منه بالمعنى انه لا يكذبه ويصدقه لانه
خبر من مسلم ولكن في مقام اجراء الحكم حاجة الدليل بعدم كفاية هذا القدر بل لا بد من
ضم اخر اليه من دليل خارج فهو لمعارضة حق اخر من مسلم اخر لقول هذا المسلم فيقبل عند
عدم المعارضة والمخاصمة فقط لا مطلقا فتم اذا عرفت ذلك فنقول ان الاكتفاء بالواحد
مقتضى الدليل لو تم حجية خبر الواحد بالخصوص ولكن قد عرفت سابقا عدم تمامية الادلة
لان الاجماع غير تام ولو تم فمنوط في الخبر المصطلح وكذلك اية النفر واما اية النبأ فلو قلنا بورودها
في الشهادة فتقبل خبر الفاسق المثبت بالتثبت العلمي منتم المنطوق لكن المفهوم
غير تام لعدم قبول العدل الواحد في الشهادة وانه قلنا بانها مسكوت عنه بالنسبة الى
الخبر العادل لان المفهوم عدم لزوم التثبت عند خبره فلا يتم به حجية الخبر الواحد وان قلنا
بان الاية وردت في الاخبار في الشهادة كما هو احد الوجهين الذي ذكرناه انفا فمع انه
لا يخلو عن كلام وتامل ومقتضى استدلال الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية
دخول الشهادة فيها يعني انها تدل على قبول الخبر والشهادة في الجملة لا بخصوص الواحد في الخبر
والتعدد في الشهادة فلا يتم الاكتفاء بالواحد في الخبر مطلقا بالخصوص وان ادعيت الدلالة
على النفر فيلزم استعمال اللفظ في المعنيين او الحقيقي والمجازي وهما فاسدان وجعل
الاصل الاكتفاء بالواحد واخراج الشهادة بالدليل ليس اولى من العكس بل ربما يدعى
كون الاصل على اعتبار التعدد للاستقراء الحاصل من تتبع الموارد الخاصة وكيف كان
لو سلمنا كل ذلك فالاية غير تامة الدلالة كما مضى الكلام فيها في مقامه ولا يمضي الا بالدليل
الرابع ودوران الامر مدار حصول الظن ولا شك من حصوله بتزكية العدل الواحد
لانه اخبار عدل يورث الظن بل اثر ومع عدم عدم علم ايضا الكلام فيه كما الكلام في
نفس الرواية بل وافقنا في ذلك في المقام بعض من لم يقل بحجية الظن في الاحكام حيث قال
واما تزكية الناس وجرحهم للراوي وغيره فليس مما يأبى الناس التعويل فيه على الظن او على خبر

الخبر بل مدار العام على اخبار بعضهم بعضا والتعويل على ذلك راقين باعلان الاحتياط بالعدالة
انتهى ولا يخفى ان الثمرة منتفية عند ذلك بين القائلين بالاكتفاء بالواحد بين مذهب المختار
والقائل بحجية الخبر بالخصوص على هذا الا اذا حصل الظن واما بيننا وبين القائل بالاكتفاء من
حيث خبر واحد فالثمرة موجودة لان دائرتنا اوسع للاكتفاء بالظن من اي سبب حصل
اذا تمهد ذلك فنقول ان بناء هذه المسئلة على ما عرفت على كون التزكية رواية او شهادة فمن قال
بانها رواية اكتفى بالواحد ومن قال بانها شهادة اعتبر التعدد واما بناء على مذهب المختار فيغني
عن هذا النزاع لجريان مقدمات الدليل الرابع فيها وان كانت الظن بالعدالة ظنا في الموضوع
الصرف والاصل فيه عدم حجية الظن ولكن قد عرفت في مقامه ان هذا من المتفق عليه بينهم
بجواز العمل بالظن على ما ادعى بعض الاساتيد ومع ذلك قد عرفت جريان الدليل الرابع
فيه بخصوصه لان الظن بكون الراوي عدلا ونفي عيني الظن بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام وباب
العلم بذلك مسدود غالبا والمحتملات كلها فاسدة وادلة حجية خبر الواحد بالخصوص محل تشبث
فانحصر الطريق بالعمل بالظن فلا نحتاج الى التكلم بجواز الاكتفاء بالواحد ولزوم التعدد في التزكية
ولكن مبنى النزاع على ما قرروه في كون ذلك خبرا او رواية بناء على دلالة اية النبأ على
حجية الخبر مطلقا وخروج الشهادة مع كونها من افراد الخبر على ما يظهر من تعاريفهم بانها اخبار عن
اعتقاد جازم الخ بالدليل كما اشرنا اليه انفا ايضا فنتكلم حينئذ في ادلة الاقوال ونذكر فيها ما يرد
من الاشكالات والمناقشات وللقول بالاكتفاء بالواحد وجوه منها قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ الاية فانها تدل بمفهومها على قبول خبر العدل الواحد والتزكية خبر لما عرفت
في تعريف الخبر وغيرها عن الشهادة والتزكية للرواي من افرادها فيقبل تزكية العدل
الواحد بمقتضى مفهوم الاية واورد عليه اولا بانه يؤدي الى حصول التناقض في مدلول الاية
لانها تدل على ان قبول الخبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفائه
في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد
لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول
العلم بعدالة الراوي لعدم افادة العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار
بالعدالة واجيب عنه بان المراد بالفاسق الفاسق النفس الامري والعادل النفس الامري هو
ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل المظنون
الفسق والعدالة الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم

عالبابل العدل لان ايضا لا يفيد العلم بل ظننا به عادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل
ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذلك المرض المبيح للتيمم والافطار واثبات الاثم ومس المعظم
وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء وايضا ان
العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهوم بها حيث افاد بعمومه قبول خبر
العدل الواحد بالتزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل
العكس اولى فيدفعه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية يجوز تخصيص
المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيره من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة
العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يرجب وهنا في عمومه وان كان العام
المخصص حجة في الباقي على التحقيق انتهى ومنها ما اشار اليه في بعض الكتب والمعالم والمحصول
للسيد والقوانين والمنتقى ومن حذره ونسب الى المشهور بالتمسك به وهو ان العدالة شرط القبول
الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى
من طريق ثبوت الحكم شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط ثابت الزنا في الرجم فانه يثبت
بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة وثانيها ان مقتضى ذلك قبول خبر
العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب باية النبأ
على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت
من دليل خارجي اشتراط التعدد في تعديل الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة
ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة او رواية لا فرق بين الراوي والشاهد فالقول بالتفصيل
لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته لترتب الفاء
الاشتراط به ولا انه لا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون
الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر وربما يجاب عنه بانه يمكن دفعه بان المراد
ان قبول شهادة العدل موقوف على كونه تزكية اثنين دون الرواية لا ان ثبوت
العدالة هنا مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت
العدالة انتهى ولا يخلو عن تعسف لان بعد ثبوت العدالة لا معنى لعدم قبوله ويمكن ايضا
دفعه بوجه اخر وهو ان العدالة شيء واحد وهي الملكة المانعة عن الامور المتقدمة
بيانها وطريق معرفتها متعددة كما اشرنا اليها والاصل عدم الاكتفاء بغير العلم في
معرفتها او ما قام مقام العلم كشهادة العدلين لان الاسماء موضوعة للامور النفس
الامرية المعلومة ومن لم نعلم باحد الوجهين وجود تلك الملكة موجودة فيه لا يسمى عدلا

فاقامة العدلين فى تزكية الشاهد هو مقتضى الاصل لانه سبيل شرعى الى معرفة العدالة
ووجود تلك الملكة فيه واما الرواية بناءً على الدليل الرابع فلما كان طريق العلم بعدالة رواتها
عن المعصوم منسداً غالباً جوزنا العمل بها فى صورة الظن والوثوق بصدورها فصار الظن
فيها عوض العلم فمعنى هذا اذا حصل لنا الظن بعدالة الراوى والوثوق به بسبب تزكية الواحد
يجوز لنا العمل بقوله كما يجوز العمل بقول من ثبت عدالته بالعدلين عند انفتاح باب العلم غالباً فلا اشكال
ح واما على القول بان حجية الخبر الواحد من باب الظن المخصوص فالتزكية ايضاً ما خلد فى جملة الاخبار
فكان الخبر الواحد لا يفيد العلم ولكن يفيد الوثوق بالصدور رواية العادل يجوز العمل بها
فكذا العمل بالتزكية الواحد لان الشارع جوز له العمل بالعادل الموثوق عدالته بالتزكية
الواحد لان الامر فى الاخبار اهون من الشهادة فاذا اخبر عدل بان الراوى عادل اى له
ملكة نفسانية ما نعة عن الامور المعهودة يحصل من قوله الوثوق والاعتماد بالرواى وبوجود
تلك الملكة فيه وان لم يعلم بالمعنى الاعم وجود تلك الملكة فيه لانه مع الوثوق به ان كان
ذا ملكة فى الواقع وكان التزكية واقعياً ولو اخطأ وان كان ممالفا للواقع فلا ينقص عن
الا انه عن كون الراوى موثوق به حسن الظاهر ومع هذا القدر من الوثوق يجوز العمل بقوله
لان هذا القدر يكفى فى الرواية لان امر الاخبار اسهل من امر الشهادة للاكتفاء بالواحد
فى الرواية دون الشهادة فى الحقيقة ليس هذا عدالة واقعية حتى يلزم التعدد فى معرفة العدالة
بل العدالة شىء واحد ولكن الطريق الواصل اليه مختلف فاكتفى فى الرواية بمجرد الوثوق بوجوده
والطريق الظنى الواصل اليه وفى الشهادة اعتبر العلم وما قام مقامه فلا يجعلها من طريق على
بالمعنى الاعم فالقول بالتفرقة لا محذور فيه بان يقال انه عادل للرواية دون الشهادة لان معناه
حصول الاطلاع على وجود تلك الملكة فيه بالمرتبة التى يكفى تلك المرتبة من الاطلاع فى الرواية
ولكن لم يحصل الاطلاع الذى لا بد من حصوله فى الشهادة وبهذا يندفع ما يظهر من كلام الشيخ
فى العدة من الفرق بين عدالة الراوى وعدمه على ما حكى عنه والحاصل ان العدالة شىء واحد
والوثوق بوجودها كاف فى الرواية دون الشهادة بل لا بد من العلم او ما قام مقامه بوجود
العدالة فيها لانه مقتضى الاصل واما فى الرواية فخرجنا عن الاصل من الاكتفاء بالوثوق
بوجودها بالدليل الوارد اما الدليل الخاص كما يدعى القائل به او لانسداد كما هو المختار
فاتيك هذا شأن لما ذكرنا مراراً من ان المراد من التثبت فى الاية هو التثبت العلمى لان اللازم ما ذكرت هنا
الاكتفاء بالموثوق به وهو فى الحقيقة لا يزيد عن الظن بالصدق مع انه يلزم ان يكون قول اهل الرجال
فلان ثقة هو العدل بدل المعنى لما ذكرنا فى اشتراط الضبط بان عدول اهل الرجال من لفظ عدل

التعليم

الى لفظ ثقة انما هو لارادة كون الراوى عدل ضابط فلا دلالة لقولهم هذا على كونه ضابطاً فيلزم عدم
تعرضهم لاشتراط الضبط لانا نقول ان التثبت الظنى هو ان يكون بحيث يحصل الظن بالصدق من حيث
دلالته على كون الراوى عدلا واما التثبت الموثوق به هو ان يكون بمرتبة يحصل الوثوق بعدالة
الراوى وهذا فى الراوى بمنزلة العلم بالعدالة لاقامة الدليل الشرعى على الاكتفاء بالعدالة بهذا
القدر من الوثوق فى الراوية بمنزلة شهادة العدلين فى الشهادة لقيامه مقام العلم شرعاً فالتثبت الظنى
يحصل بخبر الفاسق المعلوم الفسق والمجهول الحال بخلاف التثبت العلمى فانه موقوف على العلم بكون الراوى
موثوق به بحيث كان معتبراً فى قبول روايته وهذا هو المراد من العدالة فى هذه المقامات فتم
وقول اهل الرجال فلان ثقة ليس المراد هذا المعنى لما عرفت هذا المعنى هو ما يق له العدالة
فى هذا الباب فالعدول عنه الى قولهم ثقة من بين ولا ونوقا فوق هذه المرتبة وهو ما كان
ضابطاً ايضاً هذا غاية ما يمكن التوجيه فى المقام على مذاق القوم وعلى وجه ما ذكره
بعض الاجلة كما عرفت بان التعدد شرط للقبول فى الشهادة لا الثبوت ولا يثبت العدالة
بتزكية الواحد كما فى الراوى ولكن بعد ملاحظة كون الاسماء موضوعة للامور النفس الامرية
المعلومة فلا يخلو عن تأمل البتة كما اشرنا اليه واما بناء على المختار فقد عرفت انه لا اشكال علينا
لتقديم الدليل الرابع على مدلول الاية من لا التفات على قبول العادل المعلوم العدالة ولزوم التثبت
العلمى فى خبر الفاسق لا ينافى العمل بخبر العادل بالتزكية الواحد او الفاسق المتثبت خبره
بالتثبت الظنى والظنى لان المعتبر حصول الظن وان كان الراوى معلوم الفسق ولا يخفى
ومنها ما اشار اليه فى تهذيب والمنية والمعالم والمحصول للمسيل والقوانين والمختصر وشرحه وهو المنسوب
الى المشهور التمسك به وهو ان العدالة شرط لقبول الرواية التى يقبل فيها الواحد فيكون
اولى بالقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما فى احصان
الذى هو شرط تأثير الزنا فى الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعنى الزنا لا يثبت الا
بالاربعة والجواب عنه على ما ذكر فى بعض الكتب وجوه اما اولا المطالبة بالدليل على نفى الزيادة
على الشروط فلا نراه الا مجرد دعوى وثانياً سلمنا ولكن الشرط فى قبول الرواية هو العدالة
لا التعديل بل هو من الطرق الى المعرفة بالشرط وثالثاً سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا
المعنى على شروطه بمعنى الزيادة المخصوصة اظهر فى الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد
من ان تبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين
والمشروط يكتفى فيه الواحد كالايمان الذى هو شرط للصلوة من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء
بالظن فى المشروط وكونه من اصول الدين وهى من فروعه والذى يقتضيه الاعتبار ان التمسك

وان لم نقل بكونه عادلا وان العادل ما ذكرناه عرلين م

فى هذا الحكم بنفى زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس ومما ينبه على ذلك ما حكى ثم فى كلام بعض
العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد فى تزكية الراوى هو مقتضى القياس انتهى
واجيب عن الجواب الاول بان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زايداً على المشروط
كما هو شأن المقدمات وانكاره مكابرة ورده بانه ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا
من حيث هو انتهى وايضاً اورد على الحكم المثال الذى ذكره بعض ان زيادة الفرع على الاصل
وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف
عن الشاهدين فقد اورد عليه بانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فلا فرع الشهادة لا اصلها
وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل
المشروط به هو اجراءه فى المادة المخصوصة وما قيل فى دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيه
لا يوجب ثبوته فى غيرها وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل فبقيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل
ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص انتهى وهو جيد وللقائلين باعتبار التعدد فى التزكية
وجوه منها ما ذكره فى المعالم والقوانين والمختصر وشرحه بان التزكية شهادة ومن شأنها اعتبار
التعدد فيها كما هو ظ واجيب عنه بما ذكر فى القوانين والمختصر وشرحه بانها ح ومن شأنه قبول الواحد
وقد يضعف الجواب بما ذكرناه سابقاً من ان الدليل على كفاية الواحد ان كان اية النبأ فهى
شاملة للشهادة ايضاً لانها من افراد الخبر فالمراد من الاية قبول الخبر الواحد فى الجملة وان كان من
حيث كونه اصل شطرى البينة وذلك لا يفيد الا اعتبار التعدد فى الجملة لا خصوص المحل اذا كان و حجة
مطلقاً كما هو الظ ثم وجه له توجيها وهاهنا الجواب بان يمنع كونها شهادة او لا
ينبغى تحت باقى اقسام الخبر الذى يقبل فيها خبر الواحد لاية النبأ او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى
وانه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصل لارباب الخبرة ومنع كلية الكبرى ثانياً كما يثبت ربع ميراث
المستهل وربع الوصية ويثبت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن رفع ذلك بان
اعتبار التعدد صار اصلا فى الشهادة من جهة تتبع الايات والاخبار وخرج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء
الباقى تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى انتهى وقد عرفت سنن منع الصغرى انفاً
عند بيان الفرق بين الخبر والشهادة فظهر لك ان التزكية فى شهادة الراوى خبر لا شهادة
ومنها ما ذكره فى المعالم والقوانين ايضاً وهو ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها
ولما لم يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقامه شرعاً واجيب عنه
بمنع اعتبار العلم فيه كيف وكل ما صلحوا طريقاً لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه
انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفى الظن كما مر وهو يحصل بالمزكى الواحد انتهى وهو جيد

الموقوف والتحقيق ان هذا
البنا وباطل اذ ليس ذلك
من باب خبر المصطلح ولا دليل
على كفاية الواحد بالخصوص
فى غير الشهادة من اقسام
الخبر الى اخر ما ذكره هناك م

ومنها

ومنها ما ذكره فى المنية بان التعدد فى المزكى والجارح فى الرواية معللا بالاحتياط واعترض عليه بانه ليس
هناك دليل على اشتراط عدالة الراوى سوى الاجماع وما اليقم دليل الاعلى اشتراطها فى الجملة اعم
من ان يكون ثبوتها باخبار واحد او اكثر ولم يجمعوا على اشتراط العلم فيها كيف والاكثرون على الاكتفاء
بالواحد فيها فالوجه ان يبنى الحكم فى هذا الباب على ما عليه التعويل فى العمل بخبر الواحد فمن كان تعويله
هناك على حصول الظن اكتفى بالواحد هنا لحصوله به ومن تعلق بالايات فكانت تدل
على اكثر من قبول الواحد بخبر مشروط بالعدالة ومن كان تعويله على الاجماع فقد بين ان الاصل
هو المنع من الاخذ بخبر الواحد واقصى ما دل الدليل عليه قبول خبر العدل وظاهر ما كان معلوم العدالة
لكننا اكتفينا فى اثباتها بشهادة العدلين لقيام البينة مقام العلم شرعاً وللاجماع على عدم اشتراط الزيادة
فيبقى ما عداه لذلك كالمستنبط بخبر الواحد على اصل المنع ولا اقل من الشك انتهى وهو جيد والجواب
ما ذكره وما ذكرناه سابقاً ايضاً من ان الاحتياط يتم على الاخير لان الدليل لم يقم على خروج مطلق الخبر عن الاصل
خصوصاً ما كان مشكوك الخبرية والشهادة وهو مورد النزاع ولكن بعد ما حققنا انه ليس بشهادة
وداخل تحت افراد الخبر فالاصل ح يقتضى الاكتفاء بالواحد للاية واما بناء على مذهب المختار
فلا اشكال فيه فلا احتياط ح كما لا يخفى تنبيه اذا عدل عن الامامى اما انه هل يقبل منه ذلك ام لا
مقتضى اشتراط العدالة فى المزكى عدمه ومقتضى ما ذكرنا ان المقصود حصول الوثوق
والاعتقاد بعدالة الراوى قبوله واما مقتضى الدليل الرابع كما هو المختار لا اشكال فى القبول لانه
يقبل الظن بل الظن الحاصل منه لا يبعد ان يكون اقوى من الظن الحاصل من تزكية الامامى
ذكره بعض الاجلة بان الفضل فيما يشهد به الاعداء فما ذكرنا فى البيان ان يظهر الاعتماد
بروايته ابان بن عثمان لان حصول الظن من روايته وضعف ما ضعف به العلامة
لان الظ انه من جهة ما رواه الكشى عن على بن الحسين بن فضال بانه كان من الناووسية
والجارح مجروح لانه غير امامى فيلزم من وجوده عدمه وهو باطل فينفى الظن الحاصل من جرحه سليماً
عن المعارض الا ان يكون تضعيفه من غير هذه الجهة ومع ذلك لا يخرج عن الحجية ولا يخفى
هل يقبل التعديل والجرح الخالى عن ذكر السبب ام لا فيه اقوال فالمحكى عن
القاضى ابى بكر انه يقبل مطلقاً ~~حكاه عنه كلام الحاجبى الى التوقف~~ وذهب قوم الى اعتبارهما
مطلقاً اخذاً بجامع كلام ~~المفصلين فى القبول~~ وقال الشافعى على ما حكى عنه القبول فى التعديل
دون الجرح وذهب اخرون الى عكس ذلك فاعتبروا الذكر فى التعديل دون الجرح والمحكى
عن الامام الرازى انه ان صدر عمن يعلم اسبابهما يكفى الاطلاق فيهما والا لم يكف وذهب
الشهيدين كما حكاه عنه فى م وولده فيه الى القبول ان علم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح
وصاحب القوانين م

اثنى وتدبين م

انه قد

ولعظ السبل فى المحصول م
الحاصيين الى التوقف فى احدهما
دون الاخر ٧

ظ النسخة البدل

ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب لهذه اقوال ستة وارجحها القاضي
بان المزكي ان لم يكن من اولي البصائر بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن
للسؤال والاستفسار معنى واما ما يقال انه قد اختلف في سبب الجرح فربما جرح بسبب
لا نراه سببا لم نقبل مهما اطلق في محل الخلاف كان ملبسا وذلك يقدح في عدالة المزكي
فاجيب عنه اولا بانه قد يبتني الجرح على اعتقاده بما يراه جرحا فلا يكون ملبسا وثانيا
بانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله اصلا فلا تلبيس وربما يجاب عنها بان خلافه مع عدم
العلم بالموافقة واحتمال عدم المطابقة يقترن بالتلبيس وظاهر العدل عدم التدليس ويندفع بذلك
اشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المعيار هو الظن ثم قيل واستشكل بان الكلام في
محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه انتهى
وهو حسن ان كان معنى الذي هو مسلم الكل معروفا بين العلماء واما اذا كان شاذا لا يلتفت
اليه بينهم فلا دلالة له فيه على ذلك وان كان المقصود انتفاء الكل كما اذا كان المعروف بين المتقدمين
من العلماء الذين صنفوا كتب الرجال واحصوا احاديث الصحاح والضعاف كون العدالة هو ظهور الاسلام
او حسن الظاهر ولم يكن العدالة بمعنى الملكة له قائل في عصرهم ومن تقدم عليهم ولم يكن معروفا اصلا
او كان له قائل شاذ نادر لا يلتفت اليه فلا دلالة لقولهم فلان عدل او ثقة على كون الراوي
عادلا بالمعنى الملكي واحتمال ملاحظة هذا القول لانتفاع عامة الناس معارض بكثرة النفع
في المعنى الاول لكثرة القائل به فيكثر الروايات الصحيحة ومما يجاب عن ذلك بان النفع
بالنسبة الى المعنى الاول اقل لحكم المشهور بمهجورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند
المتاخرين ففيه ان هذا لنا لا علينا لان اكثر كتب المصنفين في الاخبار والرجال
من المتقدمين او ممن قارب منهم وكان القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام معروفا
بينهم ولا قائل به بين المتاخرين ظاهرا والمعروف بينهم القول بكونها هي الملكة ولم يعلم
المصنفون بانه لينتهي الى المتاخرين حتى يلاحظوا ما يتفرع عليه من كثرة النفع بل كثرة
النفع في نظرهم خلاف ذلك كما لا يخفى نعم يمكن التفصي عن هذا الاشكال بوجوه الاول
ما اشار اليه في شرح الوافية للسيد الكاظمي وفي القوانين بان ما يظهر من تتبع طريقة
اصحابنا هو الاخذ بالاطلاق ما لم يحكموا بعدالة الراوي ويستندون في ذلك الى الشيخ
والنجاشي ومن ابن الغضائري وغيرهم من علماء الرجال فاذا راجعنا اليه فاترهم لم نجد في
كلامهم غالبا الا الاطلاق غير انهم لا يعولون الا على ارباب البصائر الناقدة كالمذكورين دون
من ضعف مقامه الا ان يذكر سببه وكذا في الضعف اذا رماه بعضهم بالضعف يقفون عن

الاخذ

مع ان هذا انه لو كان المعنى الملكي معروفا عندهم ولو شاذا اما لو لم يكن معروفا كما يشعر به نسبة هذا القول الى العلامة ومن بعده من المتاخرين فلا يتصور في كلامهم ملاحظة هذا النفع اصلا فكيف يمكن الاحتمال منه

الاخذ بل يقفون عند الاعتراف بالجهل بل عند عدم ذكر مدح ولا ذم وان كان اماميا
الثاني انا نرى المصنفين كثيرا ما يعدون الرجل بمدائح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل
واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالتهم وهذا من اعظم الشواهد على انهم ارادوا بالعدالة هو
المعنى الاعلى مع ان هذا لا يفوت معه الفائدة العامة ايضا لان من اطلع بهذه المدائح وكان
مذهبه في العدالة حسن الظاهر فليحكم بعدالة الرجال الذين ذكر فيهم هذه المدائح فلا يفوت
فائدة اصلا مع ما عرفت سابقا ان قولهم ثقة ارادوا به من كان معتمدا عليه سواء قال به في الرواية
وهذا المعنى فوق ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق بل قيل ان هذا المعنى لا يوجد الا مع
اعتبار الملكة الثالث ان ما ذكرناه من الجمع بين الاقوال في العدالة ورجوع الكل الى المعنى
الواحد وهي الملكة وان الاختلاف انما هو في الكاشف عنها يدفع هذا الاشكال نعم يرد
على ذلك ان الكاشف اذا كان عنده ما لم يكن كاشفا عندنا فليس ما يتصف بذلك الوصف
وهو ظهور الاسلام او كونه حسن الظاهر كاشفا عندنا لعدم دلالته على وجود الملكة
عندنا فرجع الاشكال اللهم الا ان يجاب بما ذكره في شرح الوافية بان ما ذكره الشيخ في
الخلاف من دعوى الاجماع على الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح فيها وذكر الاخبار
عليه وقال البحث عن عدالة الشهود ما كان في ايام النبي صلعم ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين
وانما انشاء احدثه شريك بن عبد الله القاضي ولو كان شرطا لما اجمع اهل الاعصار
على تركه كله مخصوص بالشهادة فانها هي التي كانوا يكتفون فيها بظاهر الاسلام واما الرواية
فليس ذلك مذهبا لاحد من اصحابنا وانما تلك طريقة مخالفينا حيث ياخذون باخبار الاحاد
من غير تعرف ولا اختبار انتهى وفيه نظر لان الشهادة كما عرفت الكلام فيها لان الاهتمام فيها
اشد لانها حق الناس ولا يكتفى فيها الا بالتعدد ولا سيما في الروايات اسهل واخف حيث
اكتفى فيه بالواحد فكيف يستقيم هذا الجواب بانهم يكتفون فيها بظاهر الاسلام ولا يكتفون به
في الرواية اللهم الا ان يعرف ذلك من مذهبهم وتفريعاتهم ولا يمكن الدفع بان
ما ادعاه الشيخ لا دليل عليه واجماعه خبر واحد لا حجية فيه في المقام فتم مع ان اجماعات
الخلاف كالغنية لا يغني من جوع لشيوع ضعفها ومع هذا كله لا يخفى على ان مذهبهم مختلف
ومع ذلك يجري الموافقة في المعنى العلائي مع الاختلاف في الكاشف عنه لا يمكن الوثوق
من هذه الجهة والاصل يقتضي عدم قبول مثل ذلك الرابع ان القول بالملكة وان كان نادرا
في تلك الاعصار الا ان غرضهم يستدعي ملاحظة هذا القول ايضا مع ذلك لانهم لا يريدون بها
انتفاع معاصريهم ولا الاختصاص لمعاصريهم مع قلة المعاصرين وعدم الرجوع الى كتب الخاص

فالعمدة في نظرهم نفع من يجيء بعدهم ومع احتمال كثرة الذاهبين الى القول بالملكة فيما بعد لابد
ان يلاحظوا هذه الحيثية ايضا بل لا يبعد القول بمنافاة عدم ملاحظة ذلك لعدالتهم مع سلامة بصيرتهم
فمع ملاحظة هذه الجهات كلها يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى
ينتفع الكل ولكن هذا الجواب يتم مع وجود القول بهذا المعنى ولو نادرا واما مع عدم القول
كيف يمكنهم الاعتبار بذلك واعتمادنا عليه ولكن عدم وجوده في تلك الازمنة غاية البعد
وكيف كان لا ينقص ما ذكرنا عن افادة الظن فلا اشكال فيه على المختار ويجبر من الرجوع
وحجة القائل بالقبول مطلقا مع عدم ذكر السبب فيهما انه لو اكتفي بالاطلاق للزم ثبوت الجرح والتعديل
مع الشك في كل منهما للاختلاف الواقع بين العلماء في الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه واللازم
ظاهر البطلان واجاب عنه في شرح المختصر لا نم انه يثبت مع الشك فان قول العادل يوجب الظن بانه
لو لم يعرف لم يقل انتهى اقول ان كان مراده انه يعرف معنى العدالة والجرح ففيه ان مجرد المعرفة
لا يرفع الخلاف فاذا لم نعرف مذهبه لا نشتبه علينا عدالة الراوي بعدمها على مذهبنا لاحتمال مخالفة
مذهب المزكي والجارح وان كان مراده انه يعرف الاختلاف فيختار ما يوافق المذاهب ويجرح
هكذا فهو صحيح بالنسبة الى التعديل ولكنه لا يتم في الجرح لانه ربما يجرح بما لا يكون جرحا عندنا ايضا
فلا يحصل الظن بجرحه نعم يتم ذلك بالنسبة الى من يحكم بالجرح بكل ما يجرح به غيره وهو نادر جدا فلا يتم مطلقا
ومن هنا يظهر ما في الاجوبة عن الاول بالنسبة الى الجارح كما لا يخفى وثانيا ما ذكره في القوانين
بان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة انتهى اقول ان كان مراده العلم بالموافقة بتصريح
المعدل والمزكي فهو خارج عن محل النزاع وان كان مراده العلم بالموافقة بالدليل السابق بان العادل
يذكر ما يوافق المذاهب لينتفع به الجميع فهو حسن الا انه لا يتم بالنسبة الى الجرح كما عرفت ولكن دفع
ذلك في المقامين بانه يجرح بما كان جرحا عند الكل واما ما لم يكن كذلك بان يكون جرحا عند البعض
دون اخر فيسكت عنه من دون جرح وتعديل وان كان هو بنفسه يرى ذلك جرحا حفظا
لموافقة جميع المذاهب ولكنه بعيد وليس التعديل على موافقة جميع المذاهب كذلك فلا يبعد
فيه ايضا ذلك كما لا يخفى على البصير الثالث من حجة الشافعي على ما ذكر في شرح المختصر ايضا واشار اليه في المنية
وفي المحصول والقوانين انه لو اكتفي به في الجرح لادى الى التقليد واللازم باطل اما الملازمة فللاختلاف
في اسباب الجرح فيتوقف كون المخبر به مردودا على اعتقاد الجارح للعمل بمجرد قوله فيما يراه جرحا وربما لو ذكره
لم يره المجتهد جرحا وانه بعض مقلدات اجتهاده ولن يكون مجتهدا من يقلد في بعض ما يقتضي اجتهاده
فيكون مقلدا اذ لا واسطة واما بطلان اللازم فلان الاجتهاد هو المقصود من الرواية وكلاهما منافي المجتهد
وثانيا ما احتج له الغزالي على ما حكي عنه في المستصفى بان اسباب الجرح مختلفة بخلاف اسباب التعديل لا يحتاج

تحتاج

تنضبط لكثرتها فلا يمكن ذكرها فلهذا اكتفي فيه بالاطلاق والجواب بما ذكره في القوانين بانه
لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك لما هو موجب للجرح ومما يتوقف ان
التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانها يثبت بسبب واحد لا ينفع صح
في دفع هذا البحث انتهى وهو حسن لان كثرة الاسباب لا يوجب لزوم القبول على الاطلاق
ولكن لا ننكر الفرق في الصعوبة والسهولة ولكن ليس هذا عذرا للقبول والتقليد على
ما علل به القبول في الجرح فان قلت ان مقتضى ملاحظة نفع العام ان لا يعدل الا اذا كان
عدلا عند الكل وكذلك الجرح فيحكم بالجرح بعد جرح ما هو جرحا عند البعض ايضا لئلا يعمل بخبره
من يراه لك جرحا فلذلك يقبل تعديله دون جرحه لاحتمال ان يكون جرحه بما ليس جرحا
عندنا قلت مقتضى عموم النفع كما يقتضي تعديل من هو عدل عند الكل كذلك يقتضي الجرح بما
هو جرحا عند الكل فيحصل بذلك الواسطة فلا حظ جميع المذاهب وان لم يكن الواسطة
موجودة في الواقع عند كل واحد فيلزم السكوت عمن هو مجروح عند بعض وعدل عند اخر
فمع ملاحظة ذلك الاعتبار عند المعدل والجارح البصير العادل يحصل الظن بتعديله وجرحه
احتج من عكس الامر بما ذكره في المنية والمحصول للسيد والقوانين وشرح المختصر وشرحه بان مطلق
الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع
الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب ولان العدالة لم تلتبس على الناس لكثرة
التصنيع فيها فيحملون كثيرا من شر الظاهر وهذا بخلاف الجرح فانهم كثيرا ما ينكرون على الفاعل
فعله وكم له من عذر ولو فتشوا واجاب عنه في المحصول اما على الاول فبان بطلان الثقة بجرح
العدول انما هو شيء يجيء النفس بادي بدء فاذا نظر في اختلاف الناس فيما يقع به الجرح ورجع
الى الاجتهاد تسري عنه ما كان يجده الا في التعديل كذلك واما على الثاني فلانه استدلال بانتفاء
المانع الخاص وظاهر انه لا يدل على الحكم وذلك لان التصنيع مانع مخصوص وعدم تحققه
لا يستلزم عدم تحقق جزء من الموانع ثم لا يمنع للاختلاف المذكور فلو اخذ بالاطلاق كان
تقليدا وفي القوانين وفيه ايضا ما مر في الجواب عن الشافعي من ان الجرح مما يختلف فيه
فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب
الى طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس
الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول المهجور عند عامة متاخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم
ايضا واحتج الامام الرازي بما ذكره في شرح الوافية للسيد الكاظمي والمختصر وشرحه بانا لو
اثبتنا بقول العالم باسبابها لا يتسارع الشك بخلاف العالم فقد حرر سابقا ولا حاجة

كما في شرح الوافية وعلى الشافعي اما على الاول فلان الاختلاف في الجرح يفضي الى الاختلاف في العدالة انتهى واما على الثاني فلعدم الانضباط انما هو في التفصيل ويكفي في الاطلاع على السبب الاجمالي كان نقول كما ان للطاعات ضابطا على الصلوة مرتبا على العبادات انتهى وفيه نظر لان هذا الاجمال لا يدفع الاشكال لان المعدل ربما يعد من الطاعات ما هو معصية عند المجتهد فلا يغني ذلك من جوع كما لا يخفى منه

السبيل في المحصول بانه قول معين للظن ثم قال ويمكن ان يجاب عن هذا بانك اذا علمت انه غير عارف
باسبابها فان حصل لك ظن كان من الضعف بحيث لا يعول على مثله وان كنت تعلم انه عدل
لا يعتمد باطلاق ولكن ذلك مبلغه من العلم كخيار العوام من اهل المروة يعدون الصغيرة كبيرة
كما في القول الاخير ما ذكره في المنيه بعد قول الامام حيث قال وهذا حق ان كان مذهبه موافقا لمذهب
الحاكم والمجتهد والا فيجب الاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي هو
فاسق بناء منه على انه يشرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي وهو عدل مع علمه بشربه
النبيذ وكون الحاكم شافعيا وفيه ان هذا يتم فيما لم يكن في المصنفات التي اريد بها التعاد
غيره من بعده واما اذا كان المقصود انتفاع المجتهدين اللاحقين فلا بد ان يلاحظ مذهب
الجميع او يبين مذهبه والا يلزم التدليس المنافي لعدالته وهذا خلاف المعروض في محل النزاع
الا ان يكون ما نراه كاشفا عن العدالة غير معروف في زمان المزكي والجارح هذا على مذاق القوم
واما على مذهب المختار فلا شك ان ذلك يفيد الظن والوثوق وان لم ..... الواقع لانه
لا يقصر عن التثبت الموجب لحصول الظن فلا بد من القبول الا ان يعلم الخلاف مع تامل فيه ايضا
اذا عمل العدل الذي يعتبر تزكيته برواية فهل يكون ذلك تعديلا للراوي ام لا فيه
خلاف فقيل نعم والمختصر وشرحه والمحكي عن الاحكام والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري الاول
وفي المفاتيح للمنيه وشرح الوافية للكاظمي والمفاتيح للسيد الثاني للاولين (شرح المختصر) وجهان
احدهما دعوى الاتفاق عليه في الاحكام واورد عليه بمنع ذلك لان الظاهر من المنية كالمنيه وشرح
المختصر ان ذلك لا يفيد التعديل وثانيهما ما تمسك به في جملة من الكتب حكيا عنها من ان الراوي
الذي عمل العدل بروايته لو لم يكن عادلا لزم عمل العدل بخبر غير العدل وهو فسق والكلام
في العالم العادل انتهى والظاهر ان مرادهم انه اذا كان مذهبه اشتراط العدالة في جواز العمل بها
فاذا عمل مع فقد ان شرط كان فاسقا وفيه نظر لان اشتراط العدالة كما عرفت انما هو لجواز العمل
بالرواية بنفسها واما اذا كان استناده الى القرائن الخارجية فلا مانع من العمل بخبر الفاسق
ايضا او كان مذهبه الحاق المجهول بالعادل في جواز العمل بروايته والا لزم تفسيق اكثر العلماء
لعملهم بالاخبار الضعاف ومن هنا اعتضدت كثيرا ما بالشهرة ولو سلم ذلك لا يلزم تفسيقه .
لان ذلك من الصغائر يقدح لو قلنا بانه كبيرة وهو ..... فلا دلالة له في ذلك على التعديل نعم ما كان
الغالب علمه بالرواية العادل لانه يرى العدالة شرطا يمكن استفاده حصول الظن منه
من جهة ان علم منه ذلك الاشتراط من مذهبه وغلبة عمله بالخبر العدل ايضا واما عدم العمل لا يفيد
الظن ايضا كما لا يخفى هذا اذا لم يعلم انه لا يعمل الا بخبر العدل واما اذا علم من حاله ذلك

تعديل ....

لكن لا يروى الا عن ثقة وسيعرف حكمه تنبيهات الاول اذا حكم الحاكم بشهادة فهل يدل
على عدالة الشاهد ام لا صرح بالاول في التهذيب والمنية والمختصر وشرحه والمحكي عن ..... الاحكام وشرح المنهاج
لسكوتهم عنه وهو حسن لما ذكر في جملة من الكتب المذكورة انها اعلى من باب الرواية ولا يشترط
فيها ما لم يشترط في باب الرواية ولكن لا بد ان يكون الحاكم ممن يرى العدالة شرطا في الشهادة
وقد اشار الى هذا الشرط في شرح المختصر والظاهر انه غير محتاج اليه عندنا الا ان من اصحابنا من لم يجعل
لا يراها شرطا فيها من الاصحاب الثاني رواية العدل هل يدل على عدالة راويه الذي
يروي العدل عنه ام لا فيه خلاف صرح بالاول في التهذيب والمنية (والمحصول) والقوانين والخلاف
للسيد والمختصر وشرحه والمحكي عن النهاية في مواضع والمبادي وغاية المبادي والبداية والمحصول وشرح
المنهاج للعبري وذهب الى الثاني بعض كما صرح به في المختصر وشرحه وفي المنيه والمحكي عن البداية انه قال
قال به شذوذ من المحدثين والمحكي عن الاحكام والمحصول انهما حكيا عن بعض ايضا والاولين قالوا بان
العدل كما يروي عن العدل كذا يروي عن غيره وفي المنيه لان عادة السلف الرواية عن العدل
وغيره وحكي عن البداية انه حاب كثير من الاكابر من الرواة والمصنفين وفي شرح المختصر اذ كثيرا ما نرى
من يروي ولا يفكر عمن يروي وعن الاحكام ان العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن عدالته
لتوقف فيها انتهى والظاهر منها انها عادة مستمرة بين المحدثين والعلماء مع انه لا دلالة في ذلك على
تعديل الراوي باحدى الدلالات الثلث مع الشهرة المحققة على عدم الدلالة على التعديل ايضا
ولا يتوهم لو كان الراوي فاسقا فروى العدل ساكتا عنه كان مدلسا لانا نقول اذا لم يكن في روايته دلالة
على التعديل فعلى العامل البحث عن حال الراوي فسكوته احالة على العامل بها كما لا يخفى فتدبر
الثالث اذا كان الراوي لا يروي الا عن ثقة فهل كان روايته تعديلا لمن يروي عنه ام لا
قولان اصحهما انه تعديل وهو للتهذيب والمنية والقوانين والمفاتيح والمختصر وشرحه والمحكي
بيه كالمبادي وغاية المبادي والمحصول والاحكام شرح المنهاج وثانيهما انها ليست بتعديل
وهو المحكي في المختصر وشرحه المحكي عن قائل ومقتضى اطلاق كلام السيد ..... والمحكي عن
موضع من باب والمحصول قال في المفاتيح بعد اختيار القول الاول لحصول الظن بالتعديل
في شرح العادة نعم ان قلنا بانه يشترط في المزكي التعدد او بانه لا يعتبر تزكية مجهول العين
لاحتمال وجود الجارح او بان الاصل عدم حجية كل ظن كان القول الثاني في غاية القوة
ولكن جميع المذكورات خلاف التحقيق انتهى وفيه اولا ان اصالة حجية كل ظن خلاف التحقيق
عندنا ولكنه يتم على مذهبه وثانيا سلمنا ذلك ولكن مع احتمال مخالفة مذهب الراوي او المجتهد
كيف يحصل الظن بالعدالة اللهم الا ان يقال ان ذهاب المشهور الى القبول مثل ذلك ..... الله

والمحصول السيد ؟ الى القوم
وظ المحصول للسيد حيث ..... بعد ذكره هذه
انكما عن ..... ولكن قال ..... طرق ..... صحته
والعرف ..... وهل ..... هو ..... الا ان
في شرح الوافية شرط ان لا يكون ..... باستكبهم
الحاكم ممن اشترط في الشهادة بظاهر
الكلام او يحصل الظن فان ..... الاولى
في الرواية بعد ..... المجهول انتهى وهو
جيد ان لم تفد الظن والوثوق
وكذا لا يعول به لافادته الظن ..... ايضا
لكون لا يقبل التعديل الا ان اعلم
..... من مذهبه

وفي القوانين اعانة ..... امر العدل
في روايته عن العدل او عن الموثوق
بصدقه وهو ..... كما لا يخفى على من تتبع
ويستعمل بذلك ما يظهر من كلام الصدوق
في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال
ان ..... هذا الكتاب ليس حاب
المصنفين

يفيد الظن بان العدالة المعتبرة عند الرواة كانت معتبرة عندنا ايضا وكيف كان لا يقصر عن
افادته الوثوق الحاصل من خبر الفاسق المتثبت لان هذا ايضا نوع تثبت في المجهول الحال او نوع منه
كالضعيف المنجبر بالشهرة بل هي اقوى منه ثم هذا علم من عادته ذلك واما اذا صرح بانه لا يروي
الا عن عدل من مذهبه ام لا صرح بالاول في المنيه وفي المفاتيح يفيد بصورة حصول الظن منه
والمحكي عن ..... الاحكام والمحصول والحق القبول لانه تزكية اجمالية واخبار العدل بذلك
يفيد الظن فلا حاجة الى التفتيش الرابع اذا عمل العدل برواية علمنا انه لا يعمل الا بخبر
العدل فهل هذا يفيد تعديل من يروي له ام لا صرح بالاول في شرح المختصر وظ المنيه والمحكي
عن ..... ولازم ..... بتعديل من ..... العدل من دون
قيد فاذا علم من عادته انه لا يعمل الا برواية العدل فهو الحكم ..... بالاولوية بل هذا من احد
افراد اطلاق كلامهم والحق ان حكمه حكم المسئلة السابقة لعدم الفرق بين ان نعلم انه لا يروي الا
عن عدل او لا يعمل الا بما رواه العدل وهل يعتبر العلم في جميع ما ذكرنا في قبول القول بالحجية او يكفي
الظن مثلا اذا قلنا بان رواية العدل تفيد التعديل او مع تصريحه بانه لا يروي الا عنه
او علمنا من عادته ذلك وكذا العمل لو قلنا بانه شرط لتعديل او علم من عادته ذلك او
صرح به لان الظاهر من القائلين بالحجية في كل واحد منها اعتبار العلم حيث قالوا اذا علم من
عادته بل ..... وهو مقتضى الاصل وربما يقوى القول الثاني وهو ضعيف كما لا يخفى
وكذلك في عمل العدل هل يعتبر العلم بعمله بمدلول الرواية او يكفي مع افتى على مدلول الرواية
مع احتمال كون عمله بدليل اخر صرح في التهذيب والمنيه والمحكي عن المحصول والاحكام وعن ظ المنهاج
وشرحه للعبري والمنهاج بل ادعى ان الظاهر ان لا خلاف فيه بين القائلين بكون ذلك تعديلا
فاذا احتمل كون مستنده دليلا اخر لم يكن تعديلا وقد صرح بذلك في المنيه والمحكي عن المحصول
والاحكام وفيه دعوى السيد الثاني وحكي عنه دعوى الاجماع عليه وبعد العلم بالعمل ربما
يجعلها لا فرق بين ان يصرح باسم من يروي ..... بروايته او ابهم او لم يذكره مطلقا
الاطلاق عبارة القائلين به الخامس رد الشهادة والرواية هل يدل على جرح الشاهد
والراوي ام لا ..... وكذلك رد الشهادة هل يوجب الجرح في روايته ام لا
مقتضى صريح جملة من الكتب العدم وفي التهذيب ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة
لاختصاصها بامور لا يشترك معها الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة بالحرية والذكورية
والبصر والعدد والعداوة والصداقة وان لم يكن بعضها عاما وفي المنيه ترك الحكم بشهادة
الشاهد ليس جرحا بما يوجب رد الرواية لان الرواية والشهادة يشتركان في اعتبار

اما الثاني لمقتضى بعض
الكتب

الشرائط الاربع

الشرائط الاربعه اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة ويختص الشهادة باعتبار امور مستدرة غير معتبرة
في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على قبول
رواية العبد والمرأة والعدو عن عدوه وغيره والصديق عن صديقه وغيره الى ما ذكره واما الاول
فمقتضى بعض الكتب حتى المختصر وليس من الجرح ترك العمل في شهادة ولا رواية لجواز
معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب وفي شرحه واما ترك العمل بشهادته
او روايته فليس جرحا له لجواز ان يعلما ويقبلا ولا يترتب عليهما اثرها لمعارض لروايته
او شهادة اخرى او فقد شرط اخر غير العدالة وكذلك الحد في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب
ليس بجرح لانه لا يدل على فسق انتهى وقد صرحا بهما ايضا ان الحد على المسائل الاجتهادية
كشرب النبيذ اذا كان مذهبه ليس جرحا وكذا امثالها من خلاف البسملة ومسائل الاصول
وكذلك التدليس من المعاريض ليس بجرح كقول من لحق الزهري قال الزهري كذا موهما
انه سمعه منه وقيل حدثنا فلان بما وراء النهر موهما انه يريد بالنهر جيحان وانما يريد به غيره
لان مقصوده بين لك غير واضح انتهى وكل ذلك لا باس به اذا اسند العدل الحديث
الى المعصوم بان يقول قال رسول الله كذا او قال اصل الائمة كذا ولم يلقهم او ابهم الواسطة
بان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا والضابط في الكل ان يكون الرواية مرسلة
وان كان الاحكام يختلف في الغالب ..... فاختلف الاقوال فيها على اقوال انه يقبل ان كان الراوي
ممن يعلم انه لا يروي الا عن ثقة كمحمد بن ابي عمير وامثاله اما القائل الاول وهو ..... السيد
..... فالمحكي عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا والمنسوب الى ابنه احمد
والمحكي عن ظ الامدي في الاحكام واما الثاني ..... المحكي عن العلامة في اصل قوليه
واما الثالث فهو للتهذيب والمنيه والقوانين والمفاتيح والمحكي عن ..... والمنهاج وشرحه للعبري
والاسنوي للاولين وجهان الاول ما حكي عن الاحكام بان العدل الثقة اذا قال قال رسول الله
كذا ..... الجزم بذلك والظاهر لحاله انه يستحيل ذلك الا وهو عالم او ظان ان النبي قال ذلك
فانه لو كان ظانا ان النبي لم يقله كان شاكا فيه لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه لما
فيه من الكذب والتدليس على السامعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه والا
لما كان عالما او ظانا بصدقه ..... فيما اسقط الواسطة
..... كما لا يخفى على من تتبع ..... والثاني ان
رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله

المعارض في الكلام
..... بالشرع
..... من

يقبل ..... اوله يفصل

الشيخ ره

لكان ذلك فسادا وتدليسا وهو مناف للعدالة والجواب عن الاول بما ذكره في القوانين من المنع بانتفاء ذلك الجزم او الظن لصدورها عنهم ع لما تقدم اليه الاشارة ومراده انه لا يدل على عدالة الواسطة باصل من الا لا انتفى ولان العدل كما يروى عن العدل كذلك يروى عن غيره كما هو عادة السلف ان كان الاول فتسليمنا ذلك ولكن نمنع من كون السبب عدالة الواسطة لا مكان حصولها بغيرها بل العلم لا يحصل بنفس عدالة الواسطة لان الاصل عدم حصولها بغيرها لانا نقول كما ان الاصل عدم كون الواسطة سببا والاصل عدم ثبوت عدالته وفيهما نظر لان الواسطة لا يمكن رفعها بالاصل وبين بما الاخرى ولا تكاثر غيرها فانه يمكن رفعه بالاصل فتدبر والاولى ان يقال الاصل لا يفيد الظن بالتعديل فلا يمكن ان يكون دليلا فتدبر فتامل والاقرب عندي ان ذلك لا يفيد تعديل الواسطة حيث لم يثبت عادة العدل ان لا يروى الا عن ثقة انتهى وبذلك يظهر ذلك قول الاصحاب ان محمد بن ابي عمير مراسيله كالمسانيد وانه وامثاله لا يروون الا عما يصح عنهم فهذا الكلام ظاهر في عدم كون مطلق المراسيل حجة فتامل وفي القوانين مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه وهو توثيق لمجهول العين فلعل له جارحا فافهم ولا يخفى ان جواب الاول يدل على عدم عدالة الواسطة لا على عدم حجية الرواية والجواب الثاني يدل على عدم الحجية لاحتمال الجارح والجواب عن الثاني ما ذكره في القوانين ايضا فقال وفيه اولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمه ونانيا انا نمنع لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه وهو تم كما لا يخفى على من تتبع وبنبهك بذلك ما يظهر من كلام الصدوق الخ ما حكيناه عنه سابقا وللقول الثالث ما اشرنا اليه في الاجوبة من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي وان ثبت لعموم دلالة رواية العدل عليه كما من فان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع على خارج على انه لا يروى الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه انتهى ولا يخفى ما فيه على اطلاقه فان العلم بانه لا يروى عن ثقة لا يدل على عدالة الراوي ايضا مطلقا بل اذا علمنا ان الوسائط ثقة عندنا لا مطلقا كما لا يخفى وايضا كلامنا في حجية مثل ذلك وان كان في معنى الاسناد مع انه يتم في صورة الاخبار اذا علمنا من هيئته واحتياطه في التفحص عما يوجب الجرح كابن الغضائري ومن هو قريب منه واذا اغنى عن ذلك كله فلا مريد يدل على القول بحجيته فلا يمكن الرد مطلقا وللقول الثالث وجهان الاول ما حكي عن الشيخ من عمل الطائفة باخبار من عرف منه انه لا يروى الا عن ثقة والثاني فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة واجيب عنه بانه ان اراد الاجماع فلم يثبت

و الاسناد

لا يحق ان الكلام في حجيته مثل ذلك ولا فرق بين كون الواسطة عدلا او علم صدق الرواية من سبب اخر لانا نقول هذا انتم بناء على ما عنونا المسئلة ولكن السبب المجيب عنوان كلامه بين ولا له ذلك على التعديل وعدمه كما يرد عليه ذلك فتدبر

والا فلا حجية فيه على الاطلاق الثاني انه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عند الفقهاء ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بخبره وهو لا ينقص عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك يعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروى عنه فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروى عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكره الشيخ في العدة انه لا يروى ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذا نقل اوثق مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحادين وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق بما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا تنحصر في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من خبر ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا يحكم الحجية في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة لان الواسطة عادل انتهى اقول ان بما ذكرنا ظهر ان اسناد العدل الحديث لم يكن دليلا على صحة السند عندنا بالنسبة الى امثال زماننا لاحتمال وجود الجارح وان دل على توثيق الواسطة وعدالته عند الراوي والفقهاء لا دلالة فيه على العدالة عند الفقهاء بل للمسئلة صور متعددة منها اسناده الى المعصوم ع مع انه لم يلقه ومنها اسناده الى غير المعصوم ع ولكن مع اسقاط الواسطة ايضا ومنها عدم الاسقاط مع عدم التصريح باسمه وهذا ايضا على اقسام منها ان يقول عن بعض اصحابنا ومنها ان يقول عن بعض اصحابه ومنها ان يقول عن رجل ومثل ذلك القول وفي كل هذه الصور اما ان يكون الراوي ممن لا يرسل ولا يروي الا عن ثقة او يروي عن غير الثقة ولكن لا يرسل الا عن الثقة او ليس شيئا منها معلوما من عادته او علم من حاله الرواية والارسال عن كل منهما لا كلام في الاخير واما الاول فالتحقيق ما عرفت في الدليل الاخير بانه حجة لحصول الظن به مطلقا واما الثاني فالحجة مراسيله دون رواياته فلو قال عن رجل او عن بعض اصحابنا او عن بعض اصحابه او نحو ذلك مع ملاحظة انه لذلك المبهم اسمه او ذكر اسمه ولا يعرف فلا حجية فيه لما عرفت سابقا ان رواية العدل عن غيره لا دلالة فيها على التوثيق واما الثالث فالكلام فيه كالكلام في روايات السابقة لا حجية فيها اصلا كما يخفى ونقل نسب الى المحقق التوقف في هذه المسئلة ولكن حكى عنه في المعالم بانه قال حيث قال الراوي اخبرني بعض اصحابنا اعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره عنه بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان

قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى وفيه ما لا يخفى لان هذا القول لا دلالة فيه على العدالة ولا الوثوق المعتبر في قبول الرواية فان اراد من قوله لان اخباره الخ ان اراده انه يدل على الوثاقة المعتبرة في قبول الرواية وان لم يدل على التعديل فهو ممنوع لعدم وجوده دلالة من الدلالات الثلث وهو واضح وان اراد انه تعديل وتوثيق فهو امر واضح في الفساد ولكن قال صاحب المعالم بعد نقل قوله وهو عجيب منه بعد اشتراط العدالة في الراوي لان الاصحاب لا يحصرون في العدول انتهى وفيه نظر لان قبول الرواية مطلقا لا يتوقف على العلم بعدالة الراوي بل العدالة شرط لقبول الرواية بنفسه فربما يقبل الرواية من جهة حصول الوثوق على الراوي وان لم يثبت عدالته فاشتراط العدالة لقبول الرواية بنفسه لا ينافي قبول رواية غير العادل المعلوم العدالة ايضا لحصول الوثوق المعتبر في قبول الرواية من قوله وروايته فلا منافاة بين كلاميه اذا اسلم حصول الوثوق نعم ذلك في محل البحث كما عرفت فقوله بعد ذلك حيث قال سيما لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له الخ اوجه ان اراد التعديل ولكن لا وجه له كما لا يخفى بينهما الا ان ما ذكره المسئلة في الصور المذكورة ظهر ان اطلاق المرسل على ما عنون به المسئلة باقسامه على الاطلاق لا وجه له كما صدر عن بعض الاجلة الا ان يحمل مراده فيما ارسل بهذه الالفاظ والاقسام وعنوانه معروف الى صورة الارسال فمع الاسناد بهذه الالفاظ خارج عن عنوانه فلا حجية فيه الثاني ان القسم الاول وان لم يكن معلوما من حال الراوي عدم الارسال الا عن ثقة لا يخلو من قوة في افادة الظن بحجية الرواية من حيث المدلول وان لم يكن الظن حاصلا بوثوق الواسطة لان النسبة الى المعلوم مع عدم الوثوق بالواسطة المحذوفة ولا الحاصل من الخارج من الاسباب الباعثة على الوثوق بها لعين عن العدل فاذا لم يكن الرواية في المندوبات والمواعظ والمقامات الخطابية فدعوى حصول الظن بها في غاية القوة كما ادعاه بعض الاجلة لان ذلك تعديل الواسطة اي التثبيت في خبره وكلاهما كافيان في الحجية الخ اذا قال العدل اخبرني ثقة ولم يسمه فلا اشكال في كونه تزكية لمجهول العين وكذا سمعه ولم يذكر اسمه ولم نعرفه وعلى التقديرين هل يجوز الاعتماد على ذلك فيكون تعديل المجهول العين حجة ام لا فيه خلاف فقيل بالاول وقيل بالثاني ذهب الى الاول السيد في المفاتيح وحكى عن جده البهبهاني والمحكي عن المحقق ايضا مرجحا في القوانين وظاهر المعالم حيث نقل عنه الاكتفاء بما دونه كما اشرنا اليه والثاني للمعالم والقوانين والمحكي عن النهاية والدراية والمحصول للاولين وجهان

الاول

الظاهر نقل عنه ايضا ما يدل على حجية ... فتامل

الاول عموم ما دل على حجية خبر الواحد من نحو قوله ان جاءكم فاسق الاية وشهادة العدلين والثاني انه يحصل من خبر العدل الظن بعدالة الواسطة المجهول والاصل فيه الحجية والمحكي عن الفاضل البهبهاني انه قال وفي افادته التوثيق المعتبر خلاف معروف وحصول الظن منه ظاهر واحتمال كونه في الواقع معدودا لا يمنع مطلقا من احتمال كونه ممن ورد فيه قدح كما هو الحال في سائر التوثيقات فتامل ويمكن ان الاصل تحصيل العلم وما نقص ربما يكفي الظن الاقرب وهو الحاصل بعد البحث ويمكن ان يقال مع تعذر البحث يكفي الظن كما هو الحال في التوثيقات وسائر الادلة والامارات الاجتهادية وما دل على ذلك دل على هذا ومراتب الظن متفاوتة جدا وكون المعتبر هو اقوى مراتبه لم يقل به احد مع انه على هذا لا يكاد يوجد حديث صحيح بل ولا يوجد ويقتضيه خصوص ما اعتبرت من الحد بانه الى هذا الحد دون ما هو دونه من ذلك الى ان يحتاج مع انه ربما يكون الظن الحاصل في بعض التوثيقات بهذا الحد بل ما دون ذلك انتهى وفيه نظر لانه ان اراد من عدم الدليل على اعتبار مرتبة من المراتب مطلقا والحجة مطلق الظن ففيه ان الدليل قائم على حجية عدم حجية ما لم يبلغ حدا يعتمد عليه عند العقلاء لانه ساقط عن الاعتبار بالاعتبار وسيرة العلماء على عدم الاعتناء بذلك وان كانوا من القائلين بحجية الظن مطلقا وان اراد انه لا دليل على مرتبة خاصة حجة بل على عدم حجية ما عداه بان يكون في اعلى مراتب او مرتبة اي معتبرة بعين وصوله غير ما نعين عند العقلاء فهو حق وخلاصة الكلام فيه ان مرجع النزاع في تلك المسئلة بان هذا التوثيق هل يفيد الظن ام لا وبعبارة اخرى هل كان الظن الحاصل منه قاصرا عن درجة الاعتبار ام لا ولكن دعوى انه يفيد ذلك لا حجية فيه بل لا بد ان يصل مرتبة من اعلى مراتب الظن فلا دليل عليه كما اشار الفاضل الخ وللاخرين ما ذكره في المعالم والمحكي عن الدراية والمحصول في الاول ان التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى وفي الثاني اعلم ان العمل في المزكي والجارح هو العمل في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بالخبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه كذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل حتى يتفحص عن معارضه انتهى ونوقش عليه بانهم ان ارادوا ان ذلك لا يفيد الظن بسبب ذلك الاحتمال فهو ممنوع لظهور حصول الظن منه كما ذكر في الاحكام حيث قال قلنا وان كان محتملا غير ان الظاهر عدمه ولا سيما مع تقليل العدل العالم

باحوال الجرح والتعديل وعدم الظفر بما يوجب الجرح انتهى هذا ولو كان الاحتمال المذكور مانعا
من الظن للزم ان لا يحصل من خبر العدل الظن بالحكم الشرعي او بالمطلب اللغوي او بالجرح و
التعديل او نحو ذلك لاحتمال الخطاء في مستند علمه بالمذكورات وانه لو ابرزه لكان غير تام
عندنا وذلك سطل بالضرورة وان اراد ان هذا الظن ليس بحجة لانه يشترط في حجية كل ظن حصول
ظن اخر من جهة الفحص بعدم وجود معارض له فنقول كان ذلك لو سلم وانما هو في صورة امكان
الفحص عن المعارض واما مع عدمه فلا يشترط كما هو الظاهر من سيرة العقلاء في سائر الطرق الظنية
وكذا من معظم الاصحاب والمسئلة لا تخ عن اشكال انتهى والتحقيق انه ليس تعديلا معتبرا
في الرواية ولكن الفحص عن المعارض ان كان شرطا في حصول الظن فلا معنى لاسقاطه
عند عدم الامكان لعدم حجية الرواية عند عدم افادتها الظن وان كان شرطا لحجية هذا الظن
فان قلنا بان دليل حجية الخبر هو الاجماع فلا دليل على حجية هذه الرواية ايضا لعدم شمول الاجماع
في صورة عدم الفحص ولو كان من جهة عدم الامكان لان عدم الامكان لا يصير دليلا
على حجية الخبر الا ان يثبت السيرة القطعية على حجية الخبر الذي لم يمكن الفحص عن المعارض
وان كان الدليل الاية لانها دلت على حجية خبر العدل من دون تثبت والراوي العادل اخبر
فلا يجب الفحص فلا شك ان شموله لنحو ذلك الخبر محل تامل حيث علمنا اجمالا بوجود المعارض
في نحو هذه الاخبار نظير العام المخصص لانه اذا اخبر عدل بلفظ عام فلا يجب الفحص عنه
في زمان الحضور ولكن في امثال زماننا يلزم الفحص عن المخصص فاختلف الحال من جهة العلم
بوجود مخصصات كثيرة في العمومات ولكن يمكن ان يقال ان العرف واضح بين العام
وما نحن فيه لانه مثل ما من عام الا وقد خص ولا يتى ما من معدل الا وله جارح ولكن بناء
على حجية الخبر بالدليل الخاص مع هذه الاختلاف والشك في شمول الاية فيقتضي الاصل
التوقف في مثل ذلك نعم يتم ذلك لو حصل منه الظن بناء على الدليل الرابع لانه لا يخفى
عن الخبر الفاسق المثبت كما لا يخفى خصوصا اذا كان المعدل ممن يعرف منه الاقتدار والاحتياط في
الجرح والتعديل تنبيهات الاول لا فرق فيما ذكر بين قوله اخبر ثقة او عدل وبين ان يقول ان الحديث صحيح
او الرجل المذكور في هذا السند عدل وان لم نعرف منهم اذا علمنا في جميع اجزاء الرجل المذكور فيه
من الثقة المذكوره بناء على اعتبار العدالة انما هو مخصوص فيما وقع الاختلاف فيه
من رواة الاخبار الذين لم نلحقهم واما ما لحقناه من المعدلين في زماننا ونعرف من حيثية دون
في الجرح والتعديل مع معرفتهم باسبابهما كالتعديل عند المالكي ونحوه فلا اشكال في جواز القبول من

ورجحانه ان قول الحاكم هذه الرواية
صحيحة فوق الشهادة لا تعديل روايتها هو ذلك الرجل الذي كان في الكشي عدله المجهول الثاني ان ما ذكرنا من عدم كون الخبر حجة بعض
فالاولى عدم الاكتفاء بذلك انتهى نعم
يمكن الفرق بين قول العام واهل
الرجال لان الاول اقرب بالشهادة
والثاني اقرب الى التذكية منه
والمدار على حصول الظن ولا فرق عن اشكال للاصل فتم

الثالث قال الشهيد في الدراية على ما حكي عنه بعد ذكر المسئلة المذكورة ثم يكون ذلك القول
منه تزكية للراوي عنه حيث نقصدها بقوله حدثني ثقة اذ في قصده بها عن الاخبار من
عبر تعين بل فانه قد يجوز في مثل هذه الالفاظ في غير مجلس الشهادة ثم قال وهل تنزل لا
على التزكية ام لا بل من استعلامه وجهان اجودهما تنزيله على ظاهره من عدم المجازفة التي
في مثل ذلك وعلى تقدير تقصيره بعض التزكية لو حمل الاطلاق عليها فينقطع قوله مع ظهور عدم المنافي
وانما تحقق ظهوره مع تعيينه بعد ذلك والبحث عن حاله والا لا احتمال قائم كما حكي عن بعض
الاكتفاء بذلك ما لم يظهر المعارض او الخلاف والحق كفاية ذلك اذا علم اعتقاده بذلك ولا
دليل على تفصيل الاخبار والشهادة وكذلك الكلام في قوله كلما رويت او ما روى عنه فهو ثقة وان لم يسمه
ثم يروي عمن لم يسمه هو كالمسئلة السابقة في انما حجة اذا افاد الظن والظاهر انه يقبل مطلقا مع
المعتبرة في المزكي والجارح في بيان جملة من الطرق التي اختلف في حجية الخبر مع افادتها
باحد اوصاف من هذه الطرق منها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل يوجب حجية الخبر
بمجرد صدوره منه ويحكم بعدالته لانه من المشايخ التي اخذنا منهم الحديث او لا بل لعين ذلك
نعلم بالعلم ولا دليل على حجية الخبر بمجرد ذلك ذهب الى الاول كثير من المتاخرين بين القول
بانه توثيق له وبين انه في اعلى درجات الوثاقة وربما يقال ان مشيخة الاجازة تغني عن
التزكية وبين انه من القرائن الموجبة لظن الصدق قال الثاني الشهيد في المفاتيح و
للاول ما حكي عن بعض المحققين ان عادة المصنفين عدم توثيق الشيوخ انتهى وبه قال بعضهم ان
قول فلان فلان من مشايخ الاجازة تدل على انه في اعلى درجات الوثاقة وعن الشهيد الثاني ان
مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وقيل ان التعديل بهذه الطريقة طريقة كثير
من المتاخرين وقيل اذا كان المستجيز ممن يطعن على الرجال في روايتهم عن المجاهيل والضعفاء
وغير الموثقين فدلالة استجازته وروايته عنه على الوثاقة في غاية القوة سيما اذا كان المجيز من
المشاهير انتهى ويؤيده ما ذكره في الصدوق حيث لم يو نقل اصلا من علي والرجال فقيل انه لا يحتاج الى
التوثيق ولا تقريب ما ذكره في المفاتيح ان مشيخة الاجازة ليست هي العدالة ولا العدالة الجزء
من مفهومها ولا هي لازمة لمعناها عقلا لجواز كون الرجل شيخ الاجازة مع كونه فاسقا
مرتكبا للكبائر ولا شرعا لعدم ورود نص من الشرع على لزوم الحكم بعدالة شيخ الاجازة ولا
عادة لعدم معلومية ان كل شيخ من مشايخ الاجازة يستحيل في العادة صدور الفسق منه ومع
ان الظن انتهى وفيه انه لا يحتاج في الوثاقة الحاصل في الرواية التي يعتمد عليه في حجية الخبر الى
صدور الفسق عنه بل المعتبر حصول بالوثاقة لمعرفة صحة الاعتبار المسئلة اجتهادية فيكتفى فيه بالظن

والفاء الظن عدم صدور الفسق
ولا شاؤبه مع العدالة بل الغالب
من المشايخ انهم عدول والمشكوك
فيه يلحق بالغالب م

بل ادعى الاجماع على الاكتفاء بالظن فيها وان كانت من الموضوعات العرفية فاذا افاد الظن
من قولهم فلان من مشايخ الاجازة على وثاقته فهو حجة في المقام وان لم يكن هذا اللفظ عليها باحدى
الدلالات المعتبرة في اللغات خصوصا اذا علم ان عادة اهل الرجال جرت على عدم توثيق مشايخ
الاجازة لان مشيخة الاجازة عندهم كافية عن التصريح بالتوثيق او علم ان عادة المستجيزين
الاستجازة من الموثقين او حصل الظن بالمقامين او الغلبة في عادتهم ذلك يجب تحصيل الظن
بالوثاقة باحدى الطرق المذكورة فان كان لمسئلة من الظنون الاجتهادية فلا اشكال
وان لم يكن منها ولا يكفي فيها الظن فلو تم الاجماع المدعى في المقام فلا اشكال ايضا لان الظن في
الموضوعات العرفية وان لم يكن حجة ولكن المقام خارج مخصوص بالدليل القائم عليه شرعا ولما
فاتيه الاجماع فينقدح ما تبين انه لا يتم على ذلك لعدم حصول العلم بالتوثيق ولا قيام دليل خاص
يقوم مقام العلم من الاسباب الشرعية كالبينة فلا يجوز الحكم بذلك بقول عدل او عدلين من اهل
الرجال فلان شيخ الاجازة لانه لا يفيد العلم ولم يثبت كونه من الاسباب الشرعية فلا حاجة الى القول
بان العدلان من اهل الرجال اذا افادا ذلك كان شهادة منهما بعدالته فيجب قبولها لانها من الاسباب
الشرعية حتى يقال انه انما كان شهادة او خبرا لو كانت العبارة دالة باحدى الدلالات الثلث
على ان المتكلم قصد التعديل وهو هم اذ ليس في العبارة بحسب الوضع اللغوية ولم يثبت
من الدلالات على ذلك ولم يثبت حقيقتها منقولة في اصطلاح اهل الرجال الى ما يفيد
ذلك واحتمال النقل غير مجد لان الاصل عدمه فعلى ما ذكرنا يكفي الظن بارادة ذلك فيقتضي
هذا الظن فاقام الاجماع على اعتباره مع ان الدليل الرابع كما مر مرارا قام على حجية هذا الظن
ولا يحتاج الى وضع جديد بل الغلبة بالرجوع الى العدول في الاجازة توجب الظن بذلك مع ما ادعى
ان طريقة اهل الرجال جرت على عدم توثيق مشايخ الاجازة ايضا يفيد الظن بارادة ذلك
فيصير ذلك قرينة لارادة ذلك ولو كان مجازا فلا يحتاج الى وضع جديد ولكن الانصاف بعد
ذلك كله ان افادة الظن من ذلك لا تخ عن تامل فالمسئلة تعين في محل الشك منه
ومنها قول اهل الرجال فلان ثقة فانه يدل على انه مامون من الكذب حتى عليه قوله وانه عادل مقبول
الشهادة بل قيل يدل على انه امامي ايضا والدليل على الاول قول اهل اللغة في معناه انه ثقة اي
قوي وثابت محكم ودق به ائتمنه وهو معنى يعرفا المتبادر منه ولا يصح سلب هذا المعنى
عمن قيل فيه انه ثقة ولا يجوز لمن يكذب انه ثقة واحتمال النقل عن اللغة في عرف اهل الرجال الى
معنى اخص بدفعه الاصل ويكذبه الوجدان ويخرج بعضهم ببعض العلماء وقال اعلم انه المراد في الرجال
وما يقال ان عليهم النقل في اصطلاحات ارباب العلوم في الكعبة الالفاظ اللغوية يحصل الظن بنقل

مدفوع بانه معارض بعدم التصريح اصلا بالنقل بما في يده ولو كان النقل لبين في اصل ذلك ولو سلم لكان اقرب
المجازات اولى لانه الغالب وهو ما اشتمل على المعنى اللغوي وما يقال ان الاحتمالات كثيرة بان يكون المراد
من ثقة انه في الماضي او من لا يتعمد الكذب او كان كثير السهو فيه او لم ينض في تحصيل صفة الوثاقة فكلها
بعيدة خلاف للظاهر بل الاول يجزم منه الخلو عن الفائدة بل يوجب التدليس بل يظهر من كلماتهم الوثاقة
في جميع الازمان لانه المتبادر عرفا وربما يقال بعدم دلالته على الوثاقة في اوائل البلوغ ويجاب بان الاصل
تاخر الحادث وفيه ان صدور الجناية حادث والاصل تاخره والجواب ان عدم تعرض اصل ذلك ولزوم
اكثر روايات الثقات حينئذ وان الظاهر منهم الوثاقة حال الرواية فيوجب الظن لكونه من قبيله
مطلق او في زمان صدور الرواية مع ان الرواية في اول البلوغ نادرة فالظن يحصل بصدورها حين
الوثاقة ويدل على عدالته الوجوه المذكورة سوى تصريح اهل اللغة وبعض تبادره عرفا لا يفيد ذلك
لان الاصل عدم النقل فيحكم بعدالته ايضا وربما يقال ان المتبادر في اللغة مطلق الامانة فيلزم النقل والاصل
تاخره عن صدرها الاول من اوقات المتقدمين من اهل الرجال والجواب ان العرف كاشف
عن التقييد في اللغة ايضا للاصل ولو سلم فان الظاهر عدم التغيير في اصطلاح الرجال كما يظهر من
تتبع كلماتهم ولو كان التغيير بينهم لنقل مع ان الحكي عن اهل اللغة ايضا يدل على ذلك وهو ان عدل ونفر
وهذه اللفظة وان كانت مستعملة في ابواب الفقه اعم من العدالة لكنا هنا لم نستعمل الا بمعنى العدل
بل لا اعلم استعمالها خاصة وقال العلامة الظاهر ان المراد بالثقة العدل لانه الثقة شرعا انتهى ويدل
كلامهم على ثبوت الحقيقة الشرعية في ذلك مع ان الظاهر بينهم استعمالات مجازية كثيرا وهي ادعى
من اصالة تاخر الحادث لانه ارتكاب لاقل المحذور ويحكى في المفاتيح عن والده انه معنى مصطلح عليه
بين المتشرعة ولو سلمنا عدم الوضع في مصطلحهم فان غلبة الاستعمال في كلماتهم في العدل مع ان الظاهر في
كلماتهم من هذا اللفظ هذا المعنى عند عدم ظهور فسق الراوي وان الغالب فيمن يتحرز عن الكذب
العدالة فالمشكوك يلحق بالغالب فالظاهر انه ثقة وامامي في كل شيء عملا بمقتضى عموم صدق المتعلق وهو
لا يكون الا عدلا لانه مقتضى العموم في الوثاقة لان من جملة الاشياء التي يعتبر فيها الامانة الشهادة
ولا يحصل الا مع العدالة نعم ولكن مع ملاحظة جميع ذلك يحصل الظن بالعدالة مع موافقة العرف بذلك
واما كونه اماميا فقد حكي عن الفاضل البهبهاني حيث يحكي قال المحقق الشيخ محمد ان النجاشي اذا قال
ثقة ولم يتعرض الى فساد المذهب ظاهره انه عدل امامي لان ديدنه التعرض للفساد فعدمه ظاهر في عدم
ظفره وهو ظاهر في عدمه لبعد وجوده مع عدم ظفره لشدة بذل جهده وزيادة معرفته وعليه جماعة من
المحققين انتهى ولا يخفى ان الرواية المتعارفة المسلمة المقبولة انه اذا قال عدل امامي ضبط كان
او غيره فلا ثقة انهم يحكمون بمجرد هذا القول بانه عدل امامي اما لما ذكر اولان الغالب من الرواة الشيعة
الظاهر

والمظنون السليم حسن العقيدة او لانهم وصفوا منهم انهم اصطلحوا ذلك في الامامية وان كانوا
يطلقون على غيرهم مع القرينة او لانه ثبت ان معنى ثقة عدل وعادل فكان عادلا ظاهر فيهم فكلما
ثقة او لان المطلق ينصرف الى الكامل او لغير ذلك على نحو الحلو انتهى والحق عدم تبادر الامامية
ومجرد دعوى بعض لايثبت ذلك فيلزم التوقف في الحكم بكونه اماميا لعدم ثبوت ذلك من اللغة
ولا من العرف ولم يصرحوا بذلك ايضا فلو قال احد انه ثقة وقال الاخر انه فطحي او ناووسي او غير ذلك
فلا تعارض بينهما واما من يدعي ذلك ايضا فيشكل عليه الجمع بين القولين حيث تبين ان مقتضى
ذلك الحكم بكونه موثقا عدلا ضابطا غير امامي لان قوله ثقة يقتضي ثبوت دعاوى انه متحرز عن الكذب
ولا يصدر عنه الفسق وانه امامي والتصريح بانه فطحي يعارض الاخير فيجب قبول الاولين لعدم التعارض
وقد حكى عن الفاضل البهبهاني انه قال بانهم يحكمون عند ذلك بكونه موثقا معللين لعدم المنافات
ولعل مرادهم عدم معارضة الظاهر النص وعدم مقاومته بناء على ان دلالته على الامامية ظنية
كان قطعي على الاطلاق فلعله ظنا عدم ثبوت العدالة عند قائله مع تامل فيه ظاهر وجهه وان الجمع
مهما امكن لازم فيجمع الدليل عما ظاهر ويتمسك بالمتيقن اعني مطلق العدالة فيصير فطحيا عادلا في
مذهبه فيكون الموثق ساقطا او كلاهما وكذا لو كانا من واحد لكن لعله لا يخلو عن نوع من لبس
الا انه لا يكون مضرا عندهم لكون حجية خبر الموثق اجماعيا او حقا عندهم واكتفوا بظهور
ذلك منهم او غير ذلك او يكون ظاهر حال النظر واطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل انتهى
وفيه انا اذا قلنا بعدم دلالته ذلك على كونه اماميا كما هو الحق لا يلزم شيء من المحاذير وكذلك
الى هذه التاويلات البعيدة لان من يصنف تصنيفا لنفع العام وبقائه لتمادي الايام
لا يحيل البناء على مذهبه بحجية الموثق واطلاق اللفظ الدال على ازيد منه فقيه اولا انه
اطلاق لما هو موضوع على علم شيء على ما هو خلاف للظاهر لما من ليس بحجة وثانيا انه منافي للغرض
من انتفاع العام مع ان عدم اطلاع بعضهم بكون الراوي غير امامي مع شدة بذل الجهد في
زيادة المعرفة بعيد كما ادعى سابقا ثم ان علمنا ذلك من استقراء كلماتهم فلا بد من احد التوجيهات
التي اشار اليها وعلى هذا يلزم الاشكال في معنى العدالة كما اشار اليه الفاضل المتقدم اليه الاشارة
بقوله ولكن ما اعتبر هذا القول بالملكة لا يخلو عن اشكال مع ان العدل ادعى كونه عادلا في مذهبنا
فاذا ظهر كونه مخالفا فالعدالة في مذهبه من اين الا ان يبنى على ان الظاهر اتحاد اسباب الجرح والتعديل
في المذهبين سوى الاعتقاد بامامة امام لكن هذا لا ينفع بالنسبة الى الناووسي والواقفي ومن ماثلهما
جزما واما بالنسبة الى الفطحية والواقفية ومن ماثلهما فثبوته ايضا يحتاج الى التامل مع انه اذا
ظهر خطاء العدل بالنسبة الى نفس ذلك الاعتقاد فكيف يؤمن عدم بالنسبة الى غيره وايضا

٣٢١

ربما يكون سببا في الرافع على ما سيذكره ابراهيم بن عمر وكيف كان هل الحكم والبناء المذكور
عند التعارض سطح التعيين بما اذا لمحض ظن المجتهد فيه وانعدم الامارات والمرجحات اذ لعله بحيث
علا حظتها تكون الظن عنده حقيقيا اصل العلامين ولعل الاكثر على الثاني وانه هو الاظهر انتهى
وقد بق ان الحكم بالموثقية وكون ذلك الرجل غير امامي محل اشكال على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا
عند اصحابنا لمن كان اماميا اذ بعد الاعتراف بتحقق المعارضة بين ما دل على الفطحية وما دل على كونه
اماميا يجب التوقف لا ترجيح الاول اللهم الا ان يقال ان ما دل على كونه فطحيا مثلا يدل بالدلالة المطابقة
وما دل على كونه اماميا يدل بالتضمن والدال بالمطابقة اقوى وفيه نظر او يقال ان التعارض انما كان
موجبا للتوقف في كونه اماميا كان عقليا كونه غير امامي يجب الظن وهذا المقدار كاف في عدم
موثقا وقد يق ايضا انا اذا رجعنا كونه فطحيا او توقفنا في كونه اماميا باعتبار ذلك المعارض كان
ذلك موجبا للقدح في الاعتقاد على دعوى ضبطه لانه المشهور من العقلاء انتهى وهو جيد لان المخالف
في الحق يوجب ضعف الاعتقاد على اخباره مطلقا ولكونه لا يخرج عن الحجية بعد فرض حجية قول العدل هنا
هذا على فرض كونه موضوعا للمعنى المركب من الثلثة واما لو قلنا بان هذا اللفظ موضوع للاصل المعنيين
الاوليين او لها سابقا فقط كما هو الظاهر من هذا اللفظ فان قلنا بانهم يقصدون بذلك كونه اماميا
ايضا من القرائن الخارجية المعلومة من موارد كلماتهم فلا اشكال وان قلنا بانهم لم يقصدوا ذلك
من القرائن الخارجية ايضا فالامر اوضح واما لو قلنا بانه لا يثبت بالقرائن الخارجية كانت القرينة عامة
بان تكون العلم بالقرينة على سبيل الكلي بانها حصلت العلم بها من استقراء كلماتهم انهم يريدون
ذلك في كل مقام فلا تعارض لان تصريح الفطحية مثلا خاص يدل على عدم ارادة ذلك في خصوص
المقام وان كان ذلك ايضا مشكل بان يكون قول الخاص دليلا على عدم ارادة ذلك من احد الا انه
جمع قريب واما لو قلنا بان القرينة خاصة بان تكون موجودة في خصوص جزئيات المقامات الخاصة
مفروضين في المقام بخصوصه قرينة على ارادة كونه اماميا فيقع التعارض ولكن هذا خلاف الفرض
ظاهرا وكيف كان فالامر سهل لحجية الموثق ايضا والتصريح بكونه فطحيا لا يخرجه عن التوثيق على اي حال
ويزيد على ذلك وثاقته لو قال ثقة ثقة كما صرح بذلك في جملة من الكتب ولا فرق بين الثاني والثالث
في الثالث في الدلالة على ذلك ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق وكما يفيد ذلك
ولا اقل من الوثاقة المعتبرة في قبول الرواية واما اذا قال انه وجه من وجوه اصحابنا فهو اقوى
لان الاول اعم من كونه وجها لاصحابنا او لغيرهم وان كان الظاهر انه كالثاني الا ان الثاني يظهر منه
كثرة الاعتقاد عليه عند القائل به واما اذا قال فلان اوجه من فلان فان كان المفضل عليه عادلا
فهو اعدل وان كان موثقا فهو اما اوثق منه في دينه او امامي ايضا فتم وان لم يكن الاول يحتمل رواية

ففي قبول رواية المفضل اشكال ولكن الظاهر ان هذا اللفظ يطلق حيث كان المفضل في مرتبة
يقبل روايته ولا يخلو عن الفائدة مع ان هذا يدل على وثاقة المفضل عليه ايضا كما لا يخفى عند التامل
ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة عليهم السلام لانهم لا يجعلون الفاسق وكيلا وهو الحق لان الوكيل لا بد
ان يكون امينا خصوصا اذا كان وكيلا في الصدقات او وكيلا مطلقا مع ان المطلق ينصرف اليه
فكونه وكيلا على الاطلاق يحكم بكونه وكيلا مطلقا ومنها ان يروي عنه من لا يروي الا عن ثقة
وعكس الكلام بمعنى يروي عنه فاذا كان جمع من لا يروي الا عن ثقة موثوقا بها فيلزم ان
يكون المروي عنه موثقا به لان ذلك تعديل بل معلل فاذا علمنا منه ذلك يكون كالقول انه ثقة
ونسب الى جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية ولا باس به
ان علم من حالهم ذلك بحيث يحصل العلم بالتوثيق والتعديل والا لا يقصر عن افادة الظن الموجب
لجواز العمل بروايتهم وعد منهم صفوان بن يحيى وابن ابي عمير والبزنطي وامثالهم ممن عرف
منهم انهم لا يروون الا عن ثقة وكذلك من عرفنا انه اسقط في مراسيل الذين لا يرسلون
الا عن ثقة ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل
وفي الاول تامل واما الاخير فهو غاية القوة ومنها اعتماد القميين عليه لما اشتهر انهم
يردون رواية الضعفاء ولا يروون عنهم ومنها وقوع في سند حصل القدح من غير جهته
وفيه انه لا يدل على وثاقته غايته عدم الاطلاع على قدح فيه يمكن ان يكون مجهولا او كان
المقدوح اظهر فسقا او اكتفوا في القدح في الرواية بالقدح في رؤس رواتها نعم ان كان
القادح ممن يجس في القدح ويحتاط فيه وكان بصيرا في حال الرجال فتركه للقدح فيه يحصل الظن
بالوثاقة وهو حجة ومنها اكثار الكليني او الصدوق الرواية عنه وفيه تامل لان الاكثار ربما كان
من جهة كثرة رواياته لان الرواية اذا كثرت عنه صار دليلا على الوثاقة فالظاهر انه لا يدل عليه
لان روايتهم عنه اذا كان من جهة الوثاقة فلا بد ان يلاحظوا الوثاقة بحيث يروون عنه ولو رواية
واحدة فتم ومنها وجوده في الكافي والفقيه لما ذكرناه في اولهما وما وصل في كليهما فاقوى واذا انضم
التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا هكذا قيل والنظر فيه اوضح لان الوجود
في الكل لا يخلو عن قوة بل يمكن الاعتماد عليه واما الوجود في واحد او اثنين لا يخلو عن تامل
ومنها كونه ممن لا يعمل بسند واين ادريس واصحابنا لانهم ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد وفيه
ان عملهم اما من جهة حصول الثقات او من جهة الاحتفاف بالقرائن المفيدة للعلم لانهم
لا يعملون بخبر الواحد وهذا لا يدل على وثاقة الراوي ولا على صحة الخبر نعم يدل على حجيته
مضمونه والاعتماد على مدلوله فلا يحصل الوثوق بنفس الراوي ولا الرواية بعضها الا انه

٣٢٣

ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم تعرف الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة المراد
الا انه مع سليم الاحاديث او سليم الطريقة والاول اقوى ومنها انه فقيه من فقهائنا او فاضل
ديّن او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه موثوقا به ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما
ينظم اليها ابن نمير وما شابهه ايضا والضابط ان يكون الموثق ممن لم يجرح ولا يعمل الا على من لم
الوثاقة ولا من عليه لرجل خاص ومنها رواية الثقة عن رهط او عن غير واحد او عن اشياخه منهم
ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء ويترحم عليه او يترضى عليه ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى
عنه ولا يكون من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة
والصحة وكذلك استثنا محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة
غيره ومنها قولهم اسند عنه بمعنى سمع منه الحديث على وجه الاسناد فهو اخبر ذلك غاية
منه التوثيق والحسن من الامور التي ذكرت في الرجال وكتب الاحاديث وغيرها من المواضع
التي يعتمدوا لذكرها والمعيار الكلي والضابط المعتمد ما يحصل منه الوثوق والظن لانه
المعتبر في المقام ولا يمكن الاكتفاء بالتصريح بالتزكية واصل الحاجة الاستقصاء ودفع ما قال بعض
الاصحاب ان الاكتفاء بما سوى التصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم
مخالفة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدالة في التزكية انتهى وقد عرفت الوجه في الاجماع
المنقول على اشتراط العدالة في قبول الرواية بانها شرط للقبول نفسه مع قطع النظر عن القرائن
والامارات الخارجية المفيدة للوثوق والظن والا يلزم ترك الضعاف المنجبرة بالشهرة مع ان
البعض ادعى الاجماع على قبولها وكذلك باقي الاقسام التي سنشير اليها سوى الصحيح الموثوق بطريقه
او الاعلائي منها كما لا يخفى فيلزم الخروج عن الدين جزما وترك الاحكام الشرعية النبوية قطعا
ينقسم الخبر باعتبار احوال رواته في الاتصاف بالعدالة والايمان والضبط
وعدمها الى اقسام اربعة على مصطلح المتاخرين من العلماء مدروس بعده على ما نقل واما
المتقدمين فلم يكن ذلك بينهم معروفا ويختص كل قسم منها باسم على حدة الاول الصحيح وهو ما
كان سنده متصلا الى المعصوم عليه السلام وكان جميع رواته اماميا عدلا ضابطا وحكى عن بعض العامة
اشتراط عدم كونه شاذا ولا معللا اما الشاذ فهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر واما
المعلل فهو ما اشتمل على علة خفية في متنه او سنده بحيث لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال
فيما ظاهره الاتصال او الالها لحكم العقل او الحس وهذان القيدان لا حاجة اليهما اما
الاول فهو لا يخرج عن الصحة وان اسقط عن الحجية واما الثاني فهو خارج بقيد الاتصال
اذا كان مرسلا على وجه القطع او الشك لا يصح الحكم عليه بانه متصل السند وما كان مشتملا

على عيب في المتن فلا مدخلية له في هذا الاصطلاح هكذا نقله الفاضل البهبهاني عن بعض دف
العوائد فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عندنا حق مبنى على غفلة او وصف
وحظا في اجتهاده وتوجيهه انه غير معلل انتهى هذا في اصطلاح المتأخرين واما عند المتقدمين
وربما اطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان مستقيما الى هذا الراوي متصفا بصفات
الثقات الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف او ارسال او غيره من وجوه الاختلاف مثل صحيح ابن
بكير مثلا عن الصادق ع او عن بعض اصحابنا عنه ع وهذا ليس من الصحيح المصطلح بين المتأخرين
من وجهين احدهما ان الصحيح المصطلح كما عرفت هو ان يكون صحيحا الى المعصوم وهذا ليس كذلك
وثانيهما ان المصطلح هو ان يكون الرواة عدلا اماميا ضابطا وهذا اعم منه ومن الصحيح عند
المتقدمين فيظهر دخوله في اصل القسمين بالقائل به بحسب اصطلاحهم وربما يقال انه غفلة
لصاحب القول به او اصطلاح لا علام بتصحيح اسناد الى الرجل المعين والظاهر ان المعنى الاول
واما ما اشتهر بينهم من تصحيح ما يصح عنه في حق جماعة مخصوصة كمحمد بن ابي عمير وابن بكير وامثالهما
فهو كما ذكرنا لانه لا دلالة فيه على صحة ما يروى عنهم بل المراد اما توثيق بعض دون الجماعة
او ما ذكره ايضا الى المعصوم ع على اختلاف الاقوال فذهب الى الاول جماعة منهم الفاضل القمي
حيث قال انه اريد بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا ودخلت في اليه السيد في
المفاتيح الى ظاهر ايضا هذا القول ولا يبعد استنباطه من كلام بعض الافاضل في التعليقة
عند نقل المعنى حاكيا عن النهاية في منع حجية المراسيل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن
ابي عمير فقال وفيه ان العلم بعدالة الواسطة في مراسيل ابن ابي عمير ان كان باعتبار ما ذكره
الشيخ وغيره انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ففيه ان لفظ الثقة في كلامهم اعم من العدالة
قال الشيخ انه يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه
وان كان باعتبار ما ذكره الكشي انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ففيه ان هذا
الكلام عند التأمل لا يدل على ازيد من كونه ثقة صحيحا للشرائط القبول ولا يدل على توثيق
المروي عنه ولو سلم فلفظ الصحيح في كلام القدماء اعم من الصحيح في كلام المتأخرين كما صرح به
كثير من الاصحاب فلا يدل على العدالة ايضا وان كان باعتبار ما نقل ان الاصحاب سكتوا
الى مراسيله او عملوا بها فذلك ايضا لا يدل على تعديل الواسطة وبالجملة ليس لنا على التعديل
دليل وان حكم بقبول مراسيله وان الواسطة ثقة متحرز عن الكذب كما ذكره الشيخ انتهى
وذهب الى الثاني جماعة منهم السيد في المفاتيح حيث قال والذي يقتضيه التحقيق ان يقال
العبارة المذكورة لا تقبل وثاقة من يروي عنه هذا الذي ادعي الاجماع في حقه لان غاية
ما يستفاد منها الاجماع على الحكم بصحة ما ثبت عنهم فمن ثم لا ينظر فيما فوقهم والمراد ان ما ثبت عن واحد من هؤلاء صحيح في نقل اصحابنا
كالمحفوف بقرائن الاحوال فلا نفتقر الى رواية القول الا انه محفوف بقرائن اقتضت صحته عندهم الى ان قال
وبالجملة لا ريبة في صحتهم وانت خبير بان المنساق من هذا الكلام ارادة المروي والاجماع المحكي انما هو عليه انتهى ح

بل المعظم كما قاله السيد في المفاتيح منهم السيد في شرح الوافية ح

اي ثبت بالنقل عن اهل الرجال ان الفضلاء اهل الاجماع كانوا يثقون عن الثقات

في شرح الوافية بعد بيان عدد من ادعي في حقهم الاجماع وبيان حالهم قدس سره واحوال كل واحد منهم ثم متعلق الاجماع انما يستفاد من هذه الكلمة حاصلها الاجماع

ما يستفاد منها تحقق الاجماع على صحة ما ثبت منه ومن الظاهر انه لم يثبت منه الا النسبة الى الغير والحكم
بصدور الرواية عن المعصوم ع وعدالة من يروي عنه من ادعى ذلك الاجماع في حقه ومع هذا كيف
يجوز الحكم بصحة الرواية بعدالة المجهول حاله اللهم الا ان يقال ان قولهم ما يصح عنه بالحديث المتعارف
فينتج الحكم بصحة الرواية لان تقدير العبارة يكون هكذا اجمعت العصابة على الحكم بصحة الخبر
الذي ثبت انه رواه وعلى هذا ربما امكن دعوى ثبوت عدالة من يروي عنه هذا الذي ادعي
الاجماع في حقه ولكن التفسير المذكور مشكل بل الظاهر عدمه انتهى ومنه ان ما ادعاه مشكل بل
الظاهر عدمه ولا اشكال في التفسير المذكور لانه المتبادر عن هذه العبارة لا يخفى ولكن لما
كانت العبارة من القدماء دلالتها على التوثيق بمعنى العدالة المصطلح لما ذكره بعض الافاضل انهم انما
لان الصحيح عندهم هي الوثاقة التي حصلت من التحرز عن الكذب الا ان يعلم من الخارج ان المروي عنه
في اخبارهم لا والجماعة المدعى في حقهم الاجماع كان بعضهم العدالة فيحكم بصحة الاخبار على مصطلح المتأخرين
ايضا بعد صحتها عنهم والعلم بذلك في غاية الاشكال والصعوبة ولكن مع ذلك كله لا يسقط عن
الحجية وحكى عن السيد القول الثالث عن والده والسيد استاده لان هذا القول لا يفيد
الا وثاقة من ادعى فيه الاجماع ورد بوجهين الاول انه لزم لبعضهم صحة اصل الرواية لما كان
لتخصيصهم تلك الدعوى ببعض وجه ورد باحتمال كون الوجه في الفرق الاتفاق على الوثاقة
فيمن ادعي في حقه الاجماع دون غيره وفيه نظر لعدم انحصار الاتفاق في الوثاقة فيهم لا الجماعة
ان ارادوا الوثاقة المجوزة للعمل بها وان ارادوا الوثاقة الموجبة للعدالة فيرده قول الفاضل
فيما بعد منه الثاني انه لو كان المراد بيان وثاقة ذلك الرجل لما كان لتخصيص تلك الدعوى
ببعض دون احد وحكى عن الفاضل البهبهاني انه قال ردا على ذلك بانه ان اريد عدم الخلاف
في ذلك من المعدلين المعروفين في الرجال فضعفه ادل لانه غير اجماع العصابة وثانيا انا نجد من
ونقتحم جميعهم وعدم وجدان الخلاف منهم غير عدم الخلاف منهم وان اريد اتفاق جميع العصابة
فلم يوجد الا في سلمان وغيره ممن عدالته ضرورية دون غيره اذ لا يكاد يوجد جليل يكون
بها مما عن الطعن انتهى وعبارة العصابة ظاهرة في المعنى الاول فلا يبعد عدم كونه اجماعا
لان المقصود ثبوت الوثاقة الحاصلة لقبول الرواية فتم وايضا ان المعروف قبول هذا
القول من مدعيه لانه ثقة اذا ادعى شيئا لا بد عليه الا بعد العلم به فنا وقوله وعدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود فاذا ادعى الفقيه الماهر بان العصابة اجمعوا على شيء
فلا يمكن رده بعدم وجدان الاتفاق اهل الرجال بذلك وهذا القول تركيبه منه في
المروي عنه وانها وغير قبول تركيبة الواصل ان كان القائل واصلا وان لم كان منقولا عنه

حتى لا خلاف في عدالته وجلالته ح

واين انحصار الاتفاق في عدالة مثل سلمان على كلام ولو سلمنا فالاتفاق على الوثاقة
المعتبرة في الرواية حاصل في كثير من اصحاب الائمة لا يخفى ثم يحمل على الوثاقة باصطلاح
المتقدمين وهو لا يخرج عن افادة الوثاقة المعتبرة للظن الموجب للحجية في الرواية فتم
وربما يطلق لفظ الصحيح على جملة من الرواة جامعة للشرائط سوى الاتصال الى المعصوم ع
محذوفة الاختصار كما يقال روى الصدوق في الصحيح عن زرارة والمراد ان الجملة المحذوفة
موصوفة بالصفات المشترطة في قبول الرواية قال في المعالم واكثر ما يقع هذا الاستعمال
حيث يكون المذكور من رجال السند الكثير من واحد ولا يخفى ان هذا ايضا يختلف بحسب
القائلين بذلك فان كان من المتقدمين يحمل على الصحيح في اصطلاحهم فلا دلالة فيه على
عدالة المحذوفين وان لم يسقط عن الحجية وان كان من المتأخرين فيدل على عدالة المحذوفين
ايضا كما لا يخفى وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط
سوى الانتهاء الى المعصوم ع وان عرض له ارسال او غيره بعد ذلك من وجوه الاختلال مثل
صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن ابيهم ع هكذا الصحيح فلان عن المعصوم ع مثل الاول لا يخبر عن
الصحة المصطلح بل هو اعم مما كان المروي عنه الى المعصوم جامعا للشرائط ايضا بان يكون مثل
زرارة عن الباقر ع او هو عن محمد بن مسلم عنه ع وربما لم يكن كذلك بان يكون المروي عنه غير
ثابت العدالة او معلوم الفسق وعلى اي ح ليظهر الصحة اما المصطلح او بناء على مذهب المتقدمين
فالنسبة بين هذا الاطلاق وما قبله وبين الصحيح المصطلح بين الفريقين اي المتقدمين
والمتأخرين عموم مطلق فربما يجامعهما وربما يفارقان والفرق بين هذين الاطلاقين
ان الاول يفيد الصحة بعد الراوي لانه يقال روى فلان في الصحيح عن زرارة فاثبت فلان الى
زرارة صحيح واما الثاني فيفيد الصحة الى المضاف اليه لانه يقال صحيح فلان فعلى الاول المراد
بيان الجملة المحذوفة بينه وبين ما يروي عنه وفي الثاني بيان الصحة اليه وكلاهما ايضا حجة لا
للتوثيق والصحة المصطلحة لاحتمال وجود الجارح واختلاف المذهب في العدالة مع انه ربما كان
الصحة على مصطلح المتقدمين القابل لانه لم يوجب حصول التثبت والوثوق الباعث للحجية لافادته
الظن بناء على الدليل الرابع الثاني الحسن وهو ما كان جميع رواته اماميين
ممدوحين من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالتهم في جميع المراتب او بعضها مع كون
الباقي بصفة رجال الصحيح وان لم يكن السند متصلا الى المعصوم من غير جهة وارسال
وربما يقال حسنة فلان مضافا اليه كاضافة الصحيح الى راو معين وقد يقال ايضا روى فلان
في الحسن مريدا لبيان حسن المحذوفين واحكام هذين الاطلاقين نظير الاحكام في الصحيح كما عرفت

وذكرنا سابقا بانه ح

الثالث

الثالث الموثق وهو ما اشتمل على غير امامي اما كلهم غير امامي او بعضهم بشرط ان يكون ذلك
الكل او البعض منصوصا على التوثيق بين الاصحاب ولم يكن الباقي مشتملا على ضعف من
جهة اخرى ويسمى بالقوي ايضا وربما يطلق الموثق في المعنيين المذكورين في الصحيح واما اذا
كان رجال السند اماميين سكوتا عنهم عن المدح والذم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله
بن جعفر الحميري وامثالهما فيقال له القوي ايضا وهذا يدل على ان الحسن اقوى من الموثق
لان الموثق يقال له القوي ويطلق على ما لم يبلغ الى مرتبة الحسن واما اذا كان رجال السند
منحصرا في الامامي الممدوح وغير الامامي الموصوف فيلحق بالحسن او الموثق خلاف لان الملحق
يلحق باخس المقدمتين وفي ترجيح الحسن على الموثق وعكسه خلاف فمن قال بتقديم الموثق لانه
الحاقه بالحسن ومن عكس يظهر العكس يظهر مما ذكرنا ترجيح الحسن فيلحق بالموثق ويظهر من بعض
الاجلة قوة الموثق فيلحق بالحسن والاولى ما ذهب اليه بعض الافاضل البهبهاني من التفصيل حيث قال
في التعليقة والاظهر فيه النظر الى خصوصية المدح اذ رب مدح كان اقوى في افادة الظن من
توثيق المخالف كما اذا ذكر في مدحه كونه من مشايخ الاجازة او كونه صحيح الحكايات او فقيها في
الحديث او كونه فقيها من فقهائنا او اصدق من فلان او انه كان المفضل عليه جليلا فانه اذا
كان المدح بتلك الالفاظ فلا شك انه اقوى من توثيق المخالف نعم رب مدح كان اضعف منه
كالقول بانه له كتاب فالحق على ما قيل الدليل الرابع هو التفصيل انتهى وربما يظهر هذا التفصيل
من بعض الاجلة حيث رجح الموثق من حيث الاطلاق ثم قال نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب
خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح مطلق الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع
فيه احد الشروط المذكورة في الاقسام الثلاثة باشتمال الرواية على راو مجروح بغير فساد المذهب
او مجهول الحال هكذا ذكره في المعالم ولكن يلزم على ذلك ان يدخل في الضعيف ما ذكرناه في
السابق انه اذا لم يذكر له مدح او ذم فهو يسمى بالقوي فتم وقد عرفت سابقا ان الصحيح والحسن
والموثق كلها حجة لعدم افادة الظن واما الضعيف فلا دليل على حجيته لعدم افادته الظن و
الظاهر انه لا خلاف فيه واما انجبار ضعفه بالشهرة بين الاصحاب بسبب العمل به فهو حجة ويسمى ح
مقبولا سيما اذا كان الشهرة بين قدماء الاصحاب ومع عدم الاشتهار لا يجبر فيه الا في المندوبات
والمكروهات للاخبار الواردة في الباب بحيث ادعي استفاضتها من جهة الكثرة ولا بد هنا
بيان امرين احدهما ان العمل بالضعيف انما يجبر في غير الواجبات جائز ام لا وثانيهما
ان المجبر هل الجبر في الجبر اوفق الشهرة او فيهما معا اما الاول ان تعمل كما عرفت سابقا ان الخبر
اذا لم يفد الوصف لا يجوز الا استناد اليه في اثبات الحكم الشرعي فعلى هذا هل يكون هذا الحكم

على المقام ح

وجه انه يعلم انه ربما يسمى بالقوي الضعيف وكان عنده مثلا لعدم تحقق الفسق منه لان المجهول ....

الكلام في الضعيف في ادلة السنن والمكروهات

متعلقا بالاحكام التنجيزية من الوجوب والاستحباب المطلق او يعمها والاستحباب والكراهة فعلى الاول يجوز التمسك بالاخبار الضعيفة التي لا يحصل منها الوصف وعمل المتأخرين في اثبات الاستحباب والكراهة وعلى الثاني لا يجوز وذهب الى الاول المشهور بل لا يعرف فيه خلاف [illegible] من العلامة وصاحب المدارك على ما حكي عنهما وربما يوهم بعدم ظهور المخالف من العلامة [illegible] صاحب المدارك نعم القول بالمنع وادعى ذهاب العامة اليه ايضا ولا شك ان مقتضى الاصل والقواعد المانعة عن العمل بغير العلم من الاخبار الدالة على الحرمة ايضا وحكم العقل القاطع بعدم جواز التشريع واستحقاق عدم الطلب السابق وبقاء الاباحة الاصلية الحكم بعدم جواز التمسك بنحو هذه الاخبار في اثبات الحكم الشرعي ولكن تمسكوا لاثبات هذا الاصل والقاعدة الكلية بادلة عديدة منها قاعدة المقتضية لوجود العلم الاجمالي بوجود مستحبات كثيرة ومكروهات عديدة بين مسائل الاخبار على استحبابها او كراهتها محصل القطع بالاشتغال الموجب للخروج عنها واعترض عليه بوجهين احدهما ان العلم الاجمالي لا عبرة به الا مع العلم بوجود تكاليف كثيرة بين المشتبهات بحيث يعتنى به عند العقلاء وما نحن فيه قليل في كثير فلا تجب فيه ومنها ان العلم الاجمالي بالكثرة حاصل فيعتنى به عند العقلاء وهذا دفع لهذا الايراد فتم وثانيهما ان ذلك لا يثبت به المدعى لان المحقق يثبت الاستحباب لكل خاص من الوارد لخصوصه والعلم الاجمالي بوجود المستحب في البين لا يثبت به المدعى لان الثواب يحصل في المقدمة وهو المستحب الواقعي الذي يحقق بعد اتيان المحتملات فلا يترتب فيما يؤتى فضلا لذلك المستحب وهو خلاف المقصود فتم ومنها ظهور كلمات جماعة بل صريح بعضهم في دعوى الاجماع والشهرة [illegible] تحصيله ايضا كما يحصل بملاحظة الدليل بعد نقل الروايات الاتية انه قال مضار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وعن الذكرى ان احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم ~~وعن المشارق قد اشتهر بين العلماء~~ وعن المحقق الدواني اتفقوا على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية ثم ذكروا انه يجوز بل يستحب العمل بالاحاديث الضعيفة في فضائل الاعمال وعن الثوري مثل ذلك في كتبه سيما كتاب الاذكار وفي شرح الوافية للكاظمي قد اشتهر فيما بين الاصحاب التسامح في ادلة السنن والاداب والمواعظ والادعية والخطب والاقاصيص والسير من حيث يتسامح في عرضها على الصحيح او يتجاوزون الى الحسن او الى الموثق او الى القوي او يتجاوزون الى الضعيف حتى انهم يتسامحون فيها باخبار الضعفاء والمجاهيل وعن المشارق قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة من الاصحاب من غير نكير ظاهر بل بين العامة يجري النفس ويشجعها عليه لعل الله تعالى يقبل عذرها وعن الشهيد في الدراية جواز الاكثر العمل

الدليل الاول

الدليل الثاني

في شرح الوافية

وعن المقدس الاردبيلي في آيات الاحكام ... [illegible] ... الاخبار من ... [illegible] ... وان لم يكن كما روي

بالخبر الضعيف في غير الموضع والاختلاف لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخبر وعن البهائي قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتمل ضعفها ام لم ينجبر ثم قال واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس بها في الحقيقة بل بحسنة من سمع اوهي مما انفرد بروايته وعنه ايضا بل نقل بعض الروايات هذا وهو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وعن الوسائل هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وعن بعض الاجلة العلماء المحققين يتساهلون كثيرا في الادلة السنن انتهى وربما يناقش في هذا الدليل بان عدم تعرض المسئلة في كثير من الاصوليين دليل على عدم دخلها اليه وانهم خالف في ذلك وفيه ان المخالف قد عرفت انه غير معلوم ونسب الى صاحب المدارك رجوعه وقول العلامة لا يستفاد منه الخلاف لجواز معنى الالزام المانع من التسامح لما ذكره وربما يستشكل ايضا بان اشتراط الحجية مقبولها بالشرائط السابقة واتفاق الاصحاب عليه يدل على عدم جواز التمسك بالضعاف في الاطلاق كلماتهم فيه ومنه يمنع انصراف كلماتهم الى محل البحث مع ان دخالهم الى الجواز تصريح بعدم اشتراط ما ذكر في المقام فمع تسليم الشمول تقييد الاطلاق بالتصريحات السابقة ذكرها بل يمكن ان يقال بان الظاهر باعتبار الواردة في الباب على جواز التسامح لا الاعتبار الوارد في استحباب خصوص العمل بل انا لو اشترطنا الشرائط المذكورة في العمل بالاعتبار الدالة على السنن والكراهة لانسد باب الاحتياط فيها وضاع التحصيل في معظم الاحكام الشرعية فتم ومنها ان العقل يقتضي الروايات الدالة على استحباب خصوصيات هذه الافعال وترك ما ورد فيه الاعتبار في الموارد الخاص احتياط فيكون مستحبا وراجحا اما الصغرى فلما تقرر من ان الاخذ بالاوثق وهو ما لا حرازية ويحتمل النفع حسن واحتياط والمعروف ان ما نحن فيه كذلك وقد تمسك بذلك الفاضل البهبهاني في السبل المفاتيح قال الاول ~~على ما حكي عنه عن بعض العامة الخلف على ما سيجي بيانه~~ وقد اعترض على ذلك بانا لا نسلم كون ذلك احتياطا لمكان مخالفة بعض الاصحاب واحتمال التشريع فيه والمرقوم بينة الوجه التي لا تجتمع مع التردد فيها واصالة الاباحة لا يرتفع بها القبح الواقعي وقد حكي ذلك عن الفاضل البهائي حيث قال بعد ذكر دليل الاحتياط وفيه نظر لان احتمال التحريم في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل كلما فعله المكلف رجاء الثواب لا نه لا يعتقد به شرعا ولا يصير تشريعا لاستحقاق الثواب لا اذا فعله المكلف لبعض الغرض ولا حظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال بالنيات وفعله على هذا الوجه متردد بين كونه سنة وبدعة لحديث بهاني الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك السنة

الدليل الثالث المركب من ادلة ثلثة

علي ما حكي عنه وسيجي ما ذكره هنا

اولى من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب وبين الكراهة والاباحة فما ذكره شيخنا الشهيد وغيره متعرض للبدعة على ان قولنا يدور بين الاستحباب والحرمة انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة غير تعديل ليس عن السداد ببعيد والتامل الصادق على ذلك شهيد واجيب عنه اولا بمنع ان القائل بعدم الاستحباب لا يبني على الحرمة بل غايته نفي الاستحباب لعدم الدليل عليه فلا يحتمل الضرر فالاحتياط بحاله وثانيا بمنع صدق التشريع عليه لان التشريع هو ادخال ما ليس من الدين فيه عملا وما نحن فيه ليس كذلك ولو كان كذلك لم يبق احتياط في العبادات باعتبار الجهل بالحكم الشرعي وهو يبطل بالضرورة والاجماع اقول اما منع صدق الاحتياط فتوجيه واما المرقوم عدم بقاء الاحتياط ان اراد الاحتياط الذي يحكم به المجتهد عن عدم العلم بالمكلف به مع العلم بالتكليف فهو متحقق في الاستغال فهو واجب لا يحتمل التشريع وان اراد الاحتياط الذي يحكم به المجتهد عند الشك في التكليف فهو غير الفتوى بعنوان المجتهد لعدم وجود دليل ولو اتيا به كانا قاصدين باحتياطهم وما نحن فيه ليس كذلك بل يفتي المجتهد باستحباب مدلول الرواية الضعيفة من غير اعلام للمقلد بذلك فهو يأتي به باعتقاد استحبابه الشرعي فيلزم ما ذكر وان اراد بالاحتياط الذي يأتي المكلف عند جهله بالمسئلة فهو اما فاسد بناء على القول ببطلان عبادة الجاهل واما العمل باحتياطه فبنوي التردد فتم وثانيا نمنع لزوم قصد الوجه بل هو غير لازم القول ويظهر الجواب عما ارداه من هذا الجواب لما حققناه سابقا في الدليل الرابع في بيان الاصل في المسئلة من ان نية الوجه غير لازمة لبناء العقلاء على ذلك الكاشف عن الشرع فعلى هذا لا فرق بين هذا الاحتياط والاحتياط الوجوبي الذي شك في وجوبه والتكليف لان في الكل يتوى التقرب من غير تردد ومع عدم صدق التشريع على مثل ذلك يندفع الاشكال ورابعا سلمنا ذلك ولكن نية الوجه انما تلزم حيث يتعين الوجه واما مع الشك كما نحن فيه فلا سلمنا ولكن نقول نسلم كون المفروض احتياطا مستحبا يتعين الوجه ولا يكون ترديدا في النية لان المكلف انما يقصد امتثال الامر بالاحتياط المعلوم لا الامر بالفعل الغير المعلوم كما في الجنب وخامسا فان جنب على الخبر الفقهاء احتمال الموجبية باعتبار العلم به وسادسا ما اجابه الفاضل البهائي على ما حكي عنه في استحباب العمل بالخبر الضعيف في فضائل الاعمال اذا وصل حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب لانه مأمون الخطر ومرجو النفع اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب والاحتياط العمل به ويستحب رجاء الثواب ثم قال لا يقال الحديث الضعيف لا يثبت به شيء من الاحكام الخمسة واستحقاق احتمال الحرمة يستلزم الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف وحاصل الجواب الجواز معلوم من الخارج والاستحباب معلوم

من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام من الحديث الضعيف بل اوقع الضعيف شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع واما الكبرى فلوجوه الاول اطلاقات الاخبار الواردة في الاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقوله خذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقوله ليس لك ان تنظر الحزم وتأخذ بالحائط لدينك واورد عليه بوجوه الاول انها ضعاف فاجيب عنه انها منجبرة بالشهرة فيه عكن دعوى شذوذ المخالف لو كان الثاني ان مقتضى اطلاقها وجوب الاحتياط في جميع الموارد وهو خلاف الاجماع فيجب تقييدها بالموارد التي يمكن المصير اليه فيها وحمل الطلب الخارج منها فلا يجوز التمسك بها فيه الا ان يحمل الامر في الاخبار على مطلق الرجحان او على الاستحباب وهما مجازان والتقييد اولى من المجاز واجيب عنه اولا بان اولوية التقييد مطلقا غير مسلم بل المجاز هنا اولى للزوم خروج الاكثر بالتقييد وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز وثانيا بان حمل الروايات على الاستحباب اولى لغلبة استعمال الامر في الاستحباب في كلام الائمة حتى ادعى كونها مجازات راجحة مساوية لاحتمال الحقيقة وثالثا ظهور فهم الاصحاب الاستحباب منها وانتفى رجحان سياق الروايات قاضية بذلك كما يظهر من قوله بما شئت ويشعر بذلك ايضا قوله ما تجد اليه سبيلا وكذلك باقي الاخبار لا يخلو عن اشعار ما الثالث منع صدق الاحتياط على اتيان ما يحتمل الاستحباب لان الاحتياط عبارة عن اتيان ما يحتمل الوجوب وترك ما يحتمل الحرمة دون غيرهما من الاستحباب والكراهة مثلا انتهى وهو جيد ولا منافاة بين ذلك وبين حمل اخبار الاحتياط على الاستحباب لان المقصود من الروايات ان ما يحتمل الوجوب او الحرمة وان لم يجب الاتيان في الاول والترك في الثاني ولكن الاتيان والترك فيهما حسن ومستحب الرابع سلمنا الصدق ولكن نمنع الانصراف الى ما نحن فيه لان ظاهر الاخبار الزام ما يحتمل الوجوب وترك ما يحتمل الحرمة وفيه ان اللزوم ثم لما ذكرنا مع ان المورد او ورد على الاخبار الواردات في مقامه بما عاينه ومن جملتها ظهورها في الاستحباب متمسكا بما ذكرنا منع الظهور ما ذكرناه ولا دلالة على استحباب الاحتياط في موارد الوجوب والحرمة المحتملة اما لعدم صدق الاحتياط على ما نحن فيه او لعدم الانصراف اليه لما لا يخفى الثاني من الوجوه المثبتة للكبرى ان حسن الاحتياط عقلي ورجحانه مما يشهد به العقول ~~كما ارشد اليه الى ان ذلك وقد يبلغ هذا~~ فان من اقدم على الفعل الموصوف كان عقلا ممدوحا مستحسنا متقربا الى من يطلبه فيه ما جوزه محكوما باستحقاقه ما يترتب عليه من الشارع في الواقع ان صادفه وباستحقاق الثواب بنفسه وان لم يصادفه ولم يكن هذا الفاعل عندهم كمن اقدم على مباح وبشاهد بما طل يقتهم

الرجحان المطلق

المحتمل

لا تحصيهم وافقا لهم وعملهم به من لا يثبت من غير تعبد ولا يأخذ بطريقة وقد يبلغ هذا استبعاد الوضع
بحادان يلحق بالبديهيات ويسلك في سلك الضروريات ومن ثم ينبغي ان يحكم بكون ذلك
راجحا من عادتنا وعلى مذهب العدلية من التطابق بين الشرع والعقل انتهى وقد ...
الدليلين الثالث من الوجوه المنبهة للكبرى ظهور اتفاق الاصحاب على رجحان الاحتياط ومنها
الاخبار الواردة في الباب منها الصحيح والحسن كالصحيح وغيرهما مما يخرج بصور رسندها
بعمل الاصحاب منها صحيحة هشام عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب
فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها الحسن كالصحيح لهشام بن سالم
عنه ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ومنها خبر
صفوان عنه ع ايضا قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان
رسول الله ص لم يقله ومنها عنه ع ايضا قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلب
قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله ومنها عن ابي جعفر ع يقول من بلغه
ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الثواب كما بلغه
ومنها عن ابن طاوس في الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن
الامر كما نقل ومنها ما عن ابن فهد في عدة الداعي عن الصدوق عن الائمة ع ان من بلغه شيء من الخير
فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه ومنها ما عن طريق العامة عن جابر
بن عبد الله قال قال رسول الله ص من بلغه عن الله فضيلة فاخذ بها وعمل بها ايمانا بالله ورجاء
ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك انتهى وقد ورد بطرق متعددة من العامة فلا يبعد
عدها من المتواترات كما ادعي ذلك في المقام وقيل انها متلقاة بالقبول وعن الشارح الدراية
ولده والمشارق والذخيرة للسبزواري والاربعين له والوجيزة والرسائل ان جماعة الاصحاب منها
من التسامح هذه الروايات انتهى وقد اعترض على هذا الوجه بوجوه الاول ان المسئلة
اصولية وهذه اخبار ظنية فلا يجوز التمسك بها منها الثاني ان اقصى ما في هذه الروايات
الاطلاق فلينزل على الطريق المعتبر شرعا من رواية العدل الثالث سلمنا العموم لكن يقع التعارض
بينها وبين ما يدل على المنع من الاخذ بخبر الفاسق كاية النبأ والتعارض عموم من وجه مطلق
والاية اخص لانها تمنع الاخذ من خبر الفاسق والروايات تجيزه والعادل فتخص العادل
ويتقدح محل التعارض فيبقى القاعدة في العموم المطلق لان الخاص مقدم على العام
سلمنا التعارض عموم من وجه لكن نقدم الاية لتواترها وتاييدها بالاصل اذ الاصل
براءة الذمة وعدم التكليف الرابع انها تدل على جواز الاخذ بما ورد في بيان الثواب

وقد اشار الى ذلك جماعة منهم الفاضل الخونساري في المشارق على ما حكي عنه

لا في اصل العمل لاثبات الحكم

لا في اصل العمل لاثبات الحكم فاذا ورد خبر في ان العمل الفلاني الثابت استحبابه بالدليل الشرعي المعتبر ثوابه
كذا وكان الخبر المثبت للثواب ضعيفا يفعل العمل رجاء لذلك الثواب او نيته وان لم يكن في الواقع
له هذا الثواب الخامس سلمنا ذلك ايضا ولكن تلك الروايات على جواز العمل بما يدل على الثواب
لما لا يختص بالامر بالفعل مع الثواب السادس سلمنا ذلك ايضا لكن غاية ما يستفاد منها ان
الفعل المحكوم عليه بترتب الثواب اذا اتى به كان مثابا عليه وليس فيها دلالة على استحبابه
ومطلوبيته في الواقع كما اشار اليه في الذخيرة وحكي عنه عن الفاضل الصيمري كما حكي عنه حيث قال
وعندي فيه نظر لان الاحاديث المذكورة اذا تضمنت ترتب الثواب على العمل هو ذلك لا يقتضي
طلب الشارع له وجوبا ولا استحبابا ولو اقتضى ذلك لاستند في وجوب ما تضمنه الخبر الضعيف
وجوبه الى هذه الاخبار كما استفاد هم البناء استحباب ما تضمنه الخبر الضعيف استحبابه واذا
كان الحال كذلك فلقائل ان يقول لا بد من شرعية ذلك العمل وطلبيته بطريق الصحيح ودليل
مسلم جمعا بين هذه الاخبار وبين ما دل على اشتراط العدالة في الراوي ع السابع سلمنا كل
ذلك ولكن الاخبار مطلقة وهي منصرفة الى صورة حصول الظن القطع او الظن المعتبر منها
فالجواب عن الاول بوجوه الاول ما اشار اليه في جملة من الكتب منها شرح الوافية الكاظمي
بمنع اشتراط القطع في جميع مسائل الاصول وفي المفاتيح للسيد المحقق عدم كفاية الظن في
المسئلة الاصولية انتهى وفيه نظر لما حققنا سابقا من عدم جواز العمل بالظن في الاصول الثاني ما
اشار اليه في جملة من الكتب ايضا فمنها شرح الوافية ايضا سلمنا ولكن مثل هذا الخبر المشتهر بين الفريقين
الوارد باسانيد كثيرة مما يفيد القطع عندهم وفي تقريرات المنسوب الى استادنا الشريف
وثانيا نقول ان هذه الاخبار محفوفة بالقرينة القطعية وتوضيح ذلك ان بعين ملاحظة حكم العقل
القاطع على جواز التسامح حكما قطعيا كما قررنا سابقا حصل لنا القطع بان مضمون هذه الاخبار
قد صدر من المعصوم ع الثالث ما اشار اليه ايضا في المفاتيح حيث والتقريرات فقال الاول سلمنا
ولكن نمنع كون المسئلة اصولية وانما تصير مسئلة اصولية لو كان المقصود اثبات كون الخبر الضعيف
دليلا على استحباب الفعل لكون الخبر الصحيح دليلا على وجوبه ومن الظاهر ان ليس المقصود ذلك
بل المقصود الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف الدال على استحبابه بحسب
الظاهر كالحكم باصالة وجوب الاخذ بظاهر يد المسلم وطهارة الماء ونحوهما ولا شك في انه لا يعتبر
فيها اخبار الاحاد المعتبرة فكذا في هذه المسئلة اذ لا فرق بينهما اذ كما ان ظاهر اليد وعدم
العلم بنجاسة الماء سببان للحكم بحسب الظاهر بالملكية والطهارة كذا ورود الخبر الضعيف سبب للحكم
باستحباب الفعل بحسب الظاهر فتدبر ولعلهم لما ذكرنا لم يناقش جماعة من المناقشين في الاستدلال

انتهى والقيد يحتمل ان يكون العصر ومنها بيان عدم بطلان العبارة مع قصد تحصيل الثواب مما اشترط الخلوص منها

عدم المعارض وفي الاخبار ما يدل على وصول قدر الثواب الى الفاعل مثل خبر صفوان عن الصادق ع من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فانه دال على وصول قدر الثواب الذي بلغه لو كان الخبر ثابتا من الجانح فيحمل غيره من الاخبار عليه حملا للمطلق على المقيد م ح

بالاخبار المذكورة من هذه الجهة وفي الثاني انها من المسائل الفرعية لان حقيقة هذه المسئلة
ان الاقدام على عمل يستفاد من الخبر الضعيف من الاستحباب هل يجوز ام لا ولا شك ان هذه من
المسائل الفرعية انتهى وقد اعترض عليه في شرح الوافية الكاظمي فقال الظاهر ان هذه المسئلة
من المسائل التي لا يقتنع فيها بالظن لانه اثبات من رب في الشرعية ودعوى تبتني على التوقيف
وهو غير معلوم وقد يتوقف اثبات ما يترتب عليه حكم مامون الخطر كصلوة ركعتين وصوم يوم
وقراءة سورة وغسل ووضوء ونحو ذلك مما هو مستحب في نفسه كيف كان او مباح يكفي فيه الظن
ولا يحتاج الى القطع اذ اقصاه الوقوع فيما لا حرج فيه وتعلو بايهم على الضعيف في غير ذلك
مما يحتمل الحرمة والتشريع كصلوة ثلث ركعات او خمس او نحو ذلك غير معلوم وفيه انه لو لم يكن
فيه الا ادخال ما ليس من الشريعة فيها كما يفعل ... على الخشب كله وانه لمباح فحكم باستحبابه
لرويته بالمصلوب مثلا او نحو ذلك حتى يتفرع عليه ان من ... فعل ذلك مرة غفر الله
عدالته لكفى انتهى واما عن الثاني منع الانصراف بل العموم ظاهر منها كما ذكره في شرح الوافية وفيما
نسب الى الاستاد الشريف اما في الاول انه لا كلام في العموم لمكان من فيهما ولمن بلغه بطريق
غير مامون فلولا انه سائغ لم يثبت عليه اذ لا ثواب على محظور وفي الثاني الا اهل العرف يفهمون
من هذه الاخبار الصور الثلاث من غير فرق بين صورة حصول الشك او القطع او الظن بما بلغ
وعن الثالث فبوجوه منها ما ذكره في شرح الوافية الكاظمي فقال نحن نخصص الاية بالاخبار بل
عكسنا لا الحديث وذلك ان الاية لم تدل على المنع من الاخذ بخبر الفاسق بل على التبين عنده
وقد بينا حصوله فان اخذ الاعيان رعاية هذه الادلة الدالة على الاذن بالاخذ نجزم في السنن
وهي وان لم تكن تدل على الصدق لكنها اشابه الحظر والفساد ومنها ما ذكره في المفاتيح في
ما نسب لتقريرات الى الاستاد في الاول اولا نمنع رجحان الخاص هنا لاعتضاد العام بالشهرة العظيمة
والاجماعات المحكية والاعتبار العقلي والاخبار الدالة على رجحان الاحتياط وثانيا بالمنع من كون
التعارض بينهما من قبيل تعارض العام والخاص المطلقين بل عموم من وجه لان الاخبار دلت
على ان الخبر الدال على ترتب الثواب على عمل مقبول من العدل وغيره فهي خاصة باعتبار اختصاصها
بالخبر المتضمن لبيان ترتب الثواب على عمل وعامة من حيث كونه من العدل وغيره والاية خاصة
من جهة المنع من خبر الفاسق وعامة من حيث كونه دالا على قبول خبر دال على ترتب الثواب على
عمل وغيره او عامة من حيث كونه دالا على ترتب الثواب ودالا على لزوم الفعل والمنع من تركه
وعلى هذا يجب ترجيح الاخبار لما بيناه من المرجحات ولا يعارضها ظاهر الاية الشريفة واعتضادها
بالاصل وضعف سند جملة من الاخبار المذكورة هذا وفي الثاني ان الكتاب وان كان قطعي الصدور

دلالته

لكنه ظني الدلالة والاخبار المذكورة هنا معتضدة بعمل الاصحاب ونعني ملاحظة ذلك الاعتضاد
تصير هذه الاخبار اولى بالتقديم لا يخفى انتهى وفيه ان ظني الكتاب من الظنون المخصوصة كما
صار اليه الاستاد ايضا في هذه الاوان المتاخرة فلا وجه لتقديم الاخبار من هذه الجهة فتدبر
ومنها ما ذكر فيما نسب اليه ايضا بمنع التعارض لان الاية الشريفة بعين ملاحظة التعليل المذكور
فيها لا تعارض الاخبار ضرورة ان في المستحبات ليس لاحتمال الاصابة في الحكم فيها وجه
وعن الرابع فيتوجه بما ما اشار اليه في شرح الوافية الكاظمي بان هذا وان كان ظاهر بعض
الاخبار لكن الرواية الاولى ظاهرها يعم ... وكذا الاخيرتان ومنها ما في المفاتيح وهو منع دلالة الاخبار
المذكورة على ذلك ضعيف جدا اما اولا فلان فهم الاصحاب لا يظهر من جماعة كون المقصود تلك الاخبار
ما ذكروه وهو حجة وان خالف الظاهر او لبعد احتمال المخبر بعدم ترتب الفائدة التي تنبغي
للمعصوم ع بيانها عليه ولمنافاته لاطلاقها كما اعترف به المحقق الخونساري فقال بعد الاشارة
الى ما ذكروه الا ان يقال الاخبار باب الفضل الفلاني قد اخبر به يستلزم الاخبار بان فيه ثوابا
اذ الامر يستلزم الثواب فاذا حصل ذلك رجاء للثواب لزم ان يؤتاه به ومنها المحكي عن
الاستاد الشريف بان هذه الاخبار يفهم منها اهل العرف امرين الاول وصول قدر الثواب
الى العامل والثاني المطلوبية ~~وعن الخامس ومنها ما حكي عن المحقق الدواني ما يطلب الجواز~~
~~معلوم من الجانح والاستحباب~~ وعن الخامس ما ذكره في المفاتيح وفيما نسب بيانه الى الاستاد
الشريف ففي الاول واختصاصها بالبلوغ والسماع والتصريح بترتب الثواب غير قادح في الاستدلال
اما لان المقصود من الاستدلال بها ابطال قول من يمنع من التسامح كلية او لعدم القائل
بالفرق بين صور المسئلة او بتنقيح المناط في استحقاق الثواب بذلك لانه ليس الا
الاقدام على ما يحتمل فيه رضا المعبود وانه يثبت تفضلا كما اشار اليه جدي والفاضل
البهائي وفي الثاني واما الجواب عن الخامس فبوجهين الاول ان الاخبار وان كان بعضها
ما يدل على الاستحباب لو كان في الخبر تصريح بالثواب ولكن بعضها ليس كذلك بل يدل على
الاستحباب وان لم يكن في الخبر تصريح بالثواب الثاني بالاجماع المركب وعن السادس ما ذكر
منها ايضا ففي الاول عن جزء الاول من الايراد ودعوى عدم التلازم بين ترتب الثواب و
الاستحباب والمطلوبية باطلة جدا لان الثواب لا يكون الا فيما ترجح احضاره على الترك
شرعا وللشيء المستحب الا ما ترجح احضاره شرعا وجاز تركه وقد اشار الى هذا جدي ...
ولو اراد المعترض ان ترتب الثواب لا يدل على استحبابه بحسب الواقع وفي نفس الامر فهو حق
ولكن ليس فيه كلامنا واما ما اشار اليه الفاضل الصيمري فقوله ولو اقتضى الخ فلا يخفى

ضعفه

لا لاخبار الدالة على الاخذ بالفضل الذي دل الحديث الضعيف على ترتب الثواب عليه غايتها
الدلالة على ترتب الثواب لو اتى بذلك الفعل لا على سبيل لزوم الاخذ بمضمون الخبر الضعيف
الوارد فيه وان دل على المنع من ترك الفعل ولذلك حكم بان هذا الفعل بخصوصه محكوم باستحبابه
في الواقع وذلك كالحكم بوجوب فعل من حيث التأسي وان كان في الواقع محتمل حالا منه وقد
اشار الى هذا المحقق الخونساري والفاضل البهائي وعن الجزء الثاني قال لعل الجواب عن الايراد
السابق ونحو هذا ان الاحتمال في الفعل احتمال ان يكون المقصد في تلك الاخبار بيان ان العمل
لاجل الثواب لا يبطل العبادة وانه لا يشترط فيها الخلوص في النية وهو ان يوقعها من غير طمع في الثواب
لمنافاته لقولهم ع وان لم يكن الحديث كما بلغه كما لا يخفى وفي الكافي ان هذه الاخبار يستفاد
منها ان المستدل لعل عرضها على فهم العرف مثلا لو قال المولى لعبده ان جاءك خبر مني متضمن
بمضمونه فاعطيك درهما فورد خبر ضعيف من المولى على العبد فعمل العبد بمضمونه مع عدم
القطع والظن بصدقه ثم طلب العبد الدرهم الموعود فلو اهمل المولى في الاعطاء الذمه العقلاء
كما لا يخفى وعن السابع ما ذكرنا مناسب تقريب الى الاستناد بان حمل المطلق على المقيد انما
يجب اذا لم يكن المطلق ارجح من المقيد والمطلق فيما نحن فيه ارجح من المقيد اما اولا فلكثرة عدد
الاخبار المطلقة واما ثانيا فلاعتضادها بعمل الاصحاب وبالشهرة العظيمة بين العلماء انتهى وفيه نظر
لان الكثرة العدد لا يكون مقابل المقيد اذا صح للتقييد فيقيد به المطلق نعم جواب الثاني جيد
ولا يخفى ان المستدرك غاية الاشكال لانا ان قلنا بكونه من المسائل الاصولية فلابد من دليل
قطعي دال على جواز العمل بالاخبار الضعيفة في الباب ولم نظفر بمن لان الاخبار لم يبلغ حد
التواتر ولا استفاضة ما ذكره القوم مما فيه والقطع على الكثير من ذلك ولم تكن محفوفة بالقرائن
المفيدة للعلم وعمل الاصحاب يوجب الظن بصدق مضمونها وهذا ينفع على فرض كون المسألة فرعية
وعلى ما فرضناه لا يغني من جوع والاجماعات المنقولة المدعى في المقام غايتها افادة الظن
بنحو كعمل المشهور لا ينفعنا في المقام والاجماع المحصل كما ادعاه الاستاد الشريف لم نعلم به ولم نر
في كتب المعاصرين له دعوى ذلك وهذا يوجب ضعفا في دعواه له وقاعدة المقدمية
غير تامة كما عرفت سابقا وقاعدة الاحتياط انما هي في غاية الاشكال كما اشار اليه السيد في
المفاتيح له بعد ذكرها صغرى وكبرى حيث قال ولا ايضا ان جميع الوجوه المذكورة محل منع
منه انتهى نعم ادعى السيد والاستاد وقطع العقل بحسن الاحتياط ورجحانه كما حكيناه سابقا
ولكن ذلك في ما اذا كان في مقام احتمال الوجوب وما نحن في مقام احتمال الطهر لا ناقل فيه
لكن يقتضي الاحتياط لا اللزوم واما فيما يحتمل الاستحباب فنقيم ناقل غايتها الاتيان بفعل الاحتياط

واما يقتضى

واما يقتضي الاستحباب الشرعي وانه مامور به شرعا فحكم العقل على سبيل القطع محل تامل
مع ان من يقول بجواز التسامح يحكم بالاستحباب ولو سلمنا حكم العقل بالمحبوبية مطلقا وانه حسن
على سبيل الكلي بان كل ما يحتمل كونه محبوبا عند الشارع من دون احتمال قبح فيه فالاتيان به
محبوب وحسن لا يثبت استحبابه الذي هو احد الاحكام الخمسة بل هو محبوبية اعتبارية وغاية
ذلك جواز اتيانه على سبيل الترديد لا على سبيل الجزم والبت ولو سلمنا عدم حكمه بعدم
كونه مستحبا شرعيا وجواز اتيانه على قصد كونه مطلوبا عند الشارع فغايته الشك فلا جزم له
في الحكم بالاستحباب الشرعي وان قلنا بكونه من المسائل الفرعية فيتم الادلة المذكورة لجواز
التعويل على الادلة الظنية في الفروع للدليل الرابع ولا شك ان الاخبار مفيدة للظن لكون
بعضها صحيحا وبعضها عند له الصحيح مع كثرتها واعتضادها بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية
وحكم العقل بذلك وقاعدة الاحتياط المستفادة من الاخبار وطريقة الشرع ونحو ذلك و
لكن التامل في كونها من المسائل الفرعية لوجوه عديدة منها انها قاعدة كلية ومدرك عظيم كما
اشار اليه السيد في شرح الوافية بما حكيناه انفا ومنها ان مثل ذلك احتيل في عموم البلوى فيها
تواتر الاخبار الكثيرة ولم يتواتر الاخبار كما عرفت ومنها انه لو كان من المسائل الفرعية لجاز للمجتهد
ان يفتي للمقلد بجواز العمل لكل ما يدل على الاستحباب مع انه لم يجر عليه طريقة الاصحاب ومنها انه
لو كان كذلك لجرى طريقة المقلدين بسؤال ذلك عن المجتهدين بان لنا ان ناخذ بكل ما يدل
على الرجحان والاستحباب ام لا مع انه ليس طريقتهم ذلك بل يسئلون باستحباب ما ورد الخبر فيه
ويجري اخراج المسألة بصورة الاستفتاء بان الاقدام على عمل يستفاد من الخبر الضعيف من
الاستحباب هل يجوز ام لا لا يجعله من المسائل الفرعية ولو كان كذلك لامكن اخراج كثير من مسائل الاصول
بصورة المسألة الفرعية بان يقال هل يجوز الاقدام بالواجب بخبر صحيح دال على الوجوب مع افادته
الظن ام لا كما ذكرنا فظهر ان المسألة على الفرض الاول يقتضي الادلة في النهاية لعدم كونها قطعية
وعلى الفرض الثاني كان الموضوع مشكوك فيه اللهم الا ان تتشبث في مخالفة الدليل
وهو اصالة عدم جواز العمل بالظن ونحو ذلك مشكل من دون دليل وارد ومثبت للحكم في المقام
ومخالفة المشهور مع كثرتهم بحيث لا يبعد عدم وجود المخالف في المسألة اشكل وفي غاية
الجرئة اللهم الا ان نتشبث في حل هذا الاشكال على فرض كون المسألة اصولية بالدليل
العقلي المفيد للقطع المركب من الادلة الظنية وهو ان الاخبار مع كثرتها وعمل الاصحاب
بطبقها والاجماعات المنقولة على الكثرة والقاعدة المستفادة من الشريعة من هذه الاخبار
والاخبار الواردة في مطلق الاحتياط كما اشرنا اليها واعتضاد ذلك كله بالعقول العاقلة

بحسن الاحتياط مطلقا ورجحانه فانه لو حكم ظنا بالنسبة الى بعض الاعتبارات وسيرة العلماء
الاعلام للفتوى بذلك في كل مقام وجرى عادة المقلدين على حسن الاحتياط والاتيان بكل
ما يحتمل الرجحان الكاشف عن تقرير المعصوم على ذلك بل هذا طريقة لجميع اهل الاديان
واهل البادية والبلدان واهل المكاسب والنسوان بل المجنون من الصبيان ولا يخفى ذلك
مجملا عظم ما ذكرنا والتامل في غير ذلك مما يدل بما اشرنا اليه يحصل القطع بان اتيان كل ما
البنا استحبابه وترك كل ما وصل الينا كراهته حسن محبوب عند الشارع لا يحتمل الخلاف فيه
اصلا لا يقال ان مرجع هذه الوجوه الظنية محل فلا يحصل من تراكمها القطع لان عدة المشهور
معلوم وهو هذه الاخبار الظنية والاجماعات المنقولة انما هو من نطائق الاخبار في المسألة
التي كان مدرك القائلين بها هذه الاخبار المذكورة وسيرة العلماء وليست الا ناشية عن ذهابهم
الى هذا القول الذي مدركه تلك الاخبار وطريقة العرف والعادة ماخوذة من العلماء
القائلين بهذا القول فانحصر المدرك في الاخبار المخصوصة ومجرد الحقل الظني في المقام و
ربما اجتماع هذين المدركين الظنيين لا يحصل القطع ولا يجوز اثبات اصل كلي شرعي بذلك
لانا نقول ان هذا دعوى بلا دليل ومجرد تمسك بعض العلماء بهذه الاخبار لا يدل على
كون دليل الكل منحصرا في ذلك بل دليل المتمسكين بها لم يعلم انحصاره فيها سلمنا ذلك
لكن نمنع كون تلك الاخبار عندهم ظنية لاحتمال اقترانها عندهم بالقرائن القطعية او تواترها
عندهم واما سيرتهم له لا يختص في ما نحن فيه بل جرى عادتهم وسجيتهم في مطلق الاحكام الشرعية
فيعلم منها كون ذلك عندهم قاعدة مسلمة واما سيرة العرف والعوام وجميع اهل الاديان
ناشية عن سيرة متلقى من الشرع او تقريره لهم في ذلك وليس ذلك بمجرد تقليد
العلماء والا لا فتصرفوا بما افتوا به ولا ان يكون طريقة مستمرة في جميع الافعال والاعمال كما لا يخفى
فاذا لم نعلم كون المدرك في الكل متحدا بل الظاهر استقلال الكل بنفسها قاعدة مسلمة يحكم
فيحصل من كل واحد منها ظنا على حدة وبعد ملاحظة اجتماع هذه الامور المتعددة يحصل
القطع بصدور الحكم من صاحب الشريعة بل ربما يدعى حصول القطع من نفس هذه
الاخبار لا اقترانها بالقرائن العقلية كما اشار اليه الاستاد في جواب من ادعى كون المسألة
اصولية اذا عرفت ذلك فلا مانع ان نذكر جملة من الايرادات التي اورد في المقام منها
ان الاصحاب لم يفرقوا بين المستحب الاصلي والتسامحي مع ان الحق لزوم التفصيل بكونه مستحب
للتسامح والا لزم الاغراء بالجهل بالنسبة الى المقلدين فانهم يعملون بها معتقدين كونها
مستحبا واقعيا فان قلنا بالعفو لم نعين وان قلنا بكونه مع الالتفات والتنبيه فهو مناف لعمل القوم

في ذكر جملة من الايرادات

واجيب عنه بوجهين

واجيب عنه بوجهين احدهما ان بناء العقلاء على جواز الفتوى بالاطلاق من دون ذكر القيد وعلى ما
ذكرت يلزم ان يكون التسامح علة للحكم والعمل معا وليس كذلك بل علة للحكم بان المجتهد يحكم بان هذا
محتمل الاستحباب فهو حسن عند الشارع فاحتمال الاستحباب علة للحكم لا انه علة له وكذلك بالنسبة الى العمل
فانه يعمل هذا المحتمل الاستحباب لانه حسن في الواقع والقيد لا يحتاج الى ذلك دون العلة ومثاله في
في العرفيات كثير كمن ترك الذهاب في طريق مخوف لاحتمال الضرر لان دفعه واجب عقلا فلو حكم بعدم
جواز المشي فيه من دون ذكر القيد بانه محتمل الضرر لا باس به عرفا وعقلا فيجوز ترك القيد في الحكم و
العمل معا وما نحن فيه انه من التوصليات وليس العقيد بان كل لاحتياجها الى النية فكيف يتحقق
نية الاستحباب مع عدم كونه مستحبا في الواقع بخلاف التوصليات فان المقصد فيها الوصول من دون حاجة
الى النية مدفوع بانه لا فرق بينهما عند العقلاء ولان المقصود ما هو محبوب في الواقع عند الشارع والمقصد
اتيانه لكونه محبوبا عند الشارع والمستحب الواقعي والتسامحي كلاهما محبوبان عند الشارع في الواقع حقيقة
وثانيهما انه لا حرج من الاغراء على جواز عمل المقلد بفتوى المجتهد بالاستحباب للتسامح ولو دون ذكر القيد
لصدق بلوغ الثواب عليه فاذا جاز للمقلد العمل بذلك الفتوى فيجوز افتاء المفتي ايضا بذلك
لعدم الفارق بينهما وفيه نظر لان جواز عمل المقلد متوقف على جواز فتوى المفتي بخلاف العكس فجواز العمل
لا يدل على جواز الفتوى بذلك ولو كان كذلك لزم جواز فتوى الفقيه بغيرها ان الله له لا يجوز عمل
المقلد به عند الافتاء بذلك يجوز فيلزم جواز فتوى الفقيه بذلك وهذا لم يقل به احد من الاجماع والفرق كذلك
ومنها ما صدر عن صاحب المدارك حيث حكم بالتسامح عند ورود خبر ضعيف دال على الوجوب صريحا
مع عدم صلاحيته كونه مثبتا للحكم الشرعي ثم اورد عليه بان هذا مخالف لقاعدة التسامح لان التسامح
انما هو في ما يحتمل كونه مستحبا مع عدم تيقنه وما حكم فيه بالتسامح لا يحتمل الاستحباب لان الخبر اما صادق
او كاذب فعلى الاول واجب في الواقع وعلى الثاني مباح في الواقع فلا يحتمل الاستحباب قطعا في الواقع
ويمكن الجواب عنه بما ذكرنا في الجواب عن الايراد الاول فظهر ان الحكم بالاستحباب
ليس المقصد انه محكوم عند الشارع باستحبابه في الواقع بل المقصد والمراد اتيان ما يحتمل كونه مستحبا
وهذا العمل حسن عقلا وشرعا وبناء العقلاء على حسن ذلك فنفس الاتيان حسن عند الشارع
وما نحن فيه ايضا كذلك لان اتيان ما يحتمل الوجوب حسن عند الشارع لانه طلب لمرضاته فلا ينافي
الحكم بالاستحباب تسامحا مع القطع بعدم كونه مستحبا واقعيا لان الحسن كما يكون ذاتيا كذلك قد
يكون بالوجوه والاعتبارات فيجوز الحكم بالحسن مع القطع بعدم كونه حسنا ومحبوبا بالذات مع
ان المحبوبية والحسن في المقام مشكوك فيه ومع الشك يحسن الاتيان به والحكم بحسنه كما لا يخفى
ومنها ان بعض الاصحاب قال ان التسامح حكم ظاهري وفيه ان الحكم الظاهري هو الاعتقاد بالمطابقة

٣٤١

للواقع وثانيا الفتوى والحكم بالتسامح ليس كك بل مرجعها الحكم بالتسامح مع القطع بالخبر الغير كفالة صاحب المدارك في الخبر الدال على الوجوب مع كونه ضعيفا لا يثبت به الحكم الشرعي والجواب عنه يظهر من الجواب عن الخبر السابق فتدبر

تنبيهات الاول انه قد يتمسك باثبات هذه المسئلة بالاخبار الاحتياط الآمرة اليه والوارد عليه اولا منع صدق الاحتياط على ما نحن فيه لان الاحتياط عبارة عن اتيان ما يحتمل الوجوب وترك ما يحتمل الحرمة دون ما يحتمل الاستحباب او الكراهة وثانيا لو سلمنا ذلك ولكنا ننقل الكلام الى ما يحتمل الوجوب او الحرمة وما لنا لان العمل بظاهر هذه الاخبار غير ملائم للاجماع لانها دالة على الوجوب وما نحن فيه ليس واجبا قطعا وقد اشرنا اليه سابقا والتحقيق انها وان لم تكن دليلا لاثبات الدعوى ولكن يمكن التمسك بها بالعقل والاحتياط المتقدم اليها الاشارة وغير ذلك مما ذكرنا من الوجوه الدالة على حسن الاحتياط نعم منها قاعدة كلية في الشريعة يتم بها المطلب في هذه المسئلة كما لا يخفى

الثاني انه لا فرق بين التسامح في ادلة السنن وبين ادلة الكراهة وان كانت الاخبار واردة في الاول ولكن ما تمسكنا في اثبات المطلب جار في المقامين من غير تفرقة بينهما مع ان الظاهر عدم القائل بالفرق ايضا

الثالث ان الرواية الدالة على التسامح لو وردت في مقابله دليل ظني آخر هل يجري التسامح ح ام لا فيه تفصيل وهو ان المعارض لو كان من الادلة الغير المعتبرة كالقياس والاستحسان فالحق جريان التسامح ح لعدم اعتبار المعارض واسقاطه عن درجة الاعتبار فكانه لا معارض ح واما لو كان خبر ضعيف في مقابله التسامح فمع تساويهما في افادة الظن فلا دليل على التسامح ح لان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم مع عدم حصول الوصف من ~~الاخبار والادلة~~ الخبر الدال على التسامح مع ملاحظة الاخبار والادلة الدالة على جواز التسامح ح ايضا وذهب اليه السيد في المفاتيح وعليه الاستاد سلمه الله ايضا واما في صورة الاختلاف فحكى السيد ☐ عن بعض الاجلة تفصيلا سالكا عليه الدال على رجحانه بين ذلك وتخلصه رجحان ما هو اسهل في الكراهة او الاستحباب ومع التساوي في الشدة والضعف فقال يحتاج الى نظر تام والظن انه يستحب ايضا لان المباح كما يصير عبادة بالعنوان فكيف ما فيه شبهة الاستحباب انتهى وفيه ان الاصل المزبور ودليل التسامح لا ينصرف الى مثل المقام وان كان الدليل الرابع ايضا عقليا الا ان المعمم ايضا لا يشمل لمثل هذا الخبر المعارض ايضا ولكن بعد التعارض والتساوي يلزم التساقط من الطرفين ومع قوة احدهما في الكراهة والاستحباب لا يوجب ترجيح احدهما على الآخر لان المعتبر افادة الظن وهو لا يحصل من نفس الدليل لا يحصل من هذه الاعتبارات ايضا كما لا يخفى واما اذا كان المعارض فتوى فقيه فهل يجوز الحكم بالتسامح ح ام لا فيه اشكال ولكن الحق الجواز لعدم حجية فتوى فقيه مع مخالفة الخبر

(في الهامش: في المفاتيح — واما اذا الربع — ومنها الاخبار الدالة على الاستحباب ...)

٣٤٢

واما انا لم يعلم المخالف له ففيه اشكال والاولى مراعاة حصول الظن وعدمه ولا يبعد الحكم ح بالتسامح مطلقا لظهور افادة الظن ح من دليل الاستحباب فتدبر

الرابع هل يجوز الحكم بالاستحباب بالادلة الغير المعتبرة شرعا في اثبات الوجوب والحرمة كالقياس وفتوى الفقيه ام لا فيه اشكال وذهب الى الاول السيد في المفاتيح لاطلاق العبارات المنقولة بل ادعى الاجماع على جواز التسامح وقاعدة الاحتياط وفيه انا لا نسلم انصراف عبارتهم الى ما نحن فيه وقاعدة الاحتياط هنا محل الشك وبذلك الاحتمالات لا يجوز الخروج عن الاصل ووافقه الاستاد سلمه الله مدعيا لافادة الظن منها ونسب القول بذلك الى المشهور والحق دوران الامر مدار الظن ولا يبعد حصوله من فتوى الفقيه دون القياس ونحوه لان الظن ان الفقيه لا يفتي من غير دليل فتم وعندي الاستاد ايضا ذلك لان عموم من سمع شيئا من الثواب بانه شامل للمقام وفيه تامل لانصراف الاخبار الى الاخبار والمسئلة لا تخلو عن اشكال فتدبر

الخامس واما القياس وامثاله كالرمل والجفر فالحق عدم جواز الحكم بالتسامح بمجرد ذلك لا لاحتمال المرجوحية فانه محتمل مخرج بذلك عن الفرض واما اللوم فمذهب الاستاد سلمه الله على ما نسب اليه الى التفصيل بين ما افاد منه الظن وعدمه متمسكا بحكم العقل القاطع بذلك وفيه تامل لعدم جريان سيرة العلماء باعتبار النوم في الاحكام الشرعية ومنع حكم العقل القاطع بذلك حينئذ فتدبر واما اذا وجد مكتوبا على ورقة او ظهر كتاب استحباب عمل فهل يجوز الاعتماد عليه ام لا فيه اشكال وذهب الاستاد سلمه الله على ما نسب اليه الى التفصيل فقال ان ذلك الكتاب ان كان في يد من له علم وفضل وورع وتقوى بحيث حصل الظن بصدق ما كتب يجوز التسامح فيه من غير بعيد لمساعدة الادلة السابقة لا نصرافها الى المقام وحكم القوة العاقلة انتهى والاولى الحاقه بفتوى الفقيه لجريان سيرة الناس باخذ امثال ذلك كما لا يخفى فتدبر واما مجرد الاحتمال العقلي فلا يكفي في المقام للاصل وعدم شمول الادلة له وعليه السيد في المفاتيح

الخامس اذا كان في مقابل الخبر الضعيف الدال على استحباب شيء دليل على حرمته كالاصل او دليل اجتهادي كرهته فيثبت الحكم مثلا فلا اشكال في عدم جواز العمل بالخبر الدال على استحبابه لعدم انصراف الادلة الى المقام مع انه خارج عن محل الفرض لان المفروض كون المحل غير محتمل المرجوحية

السادس انه لا شك في جواز العمل بالخبر الضعيف الدال على الاستحباب من غير احتمال المرجوحية بعد الفحص فهل يجوز العمل به قبل الفحص ام لا بل لا بد من الفحص في جواز العمل به الحق الاول لاطلاق الادلة وسيرة العلماء وعلى ذلك فالعقل ايضا حاكم بجوازه لان الفحص ح غايته العثور على دليل دال على الاباحة لان المفروض عدم احتمال المرجوحية فلا حاجة فيه

(في الهامش: في فتوى الفقيه — وعدم انصراف الاخبار الى المقام ...)

٣٤٣

ومن هنا يظهر انه اذا ظهر دليل دال على الاباحة ولم يكن مفيدا للظن في مقابل الخبر الدال على الاستحباب يجوز الحكم باستحبابه لقيام الاحتمال ح ايضا واما اذا افاد الظن بعدم الاستحباب ففيه اشكال من اطلاق الاخبار ومن حجية ظن المجتهد مطلقا والاقرب الثاني لما ذكرنا ولان الاخبار بنفسها غير ناهضة لاثبات الحكم فلا يمكن التمسك باطلاقها مستقلا للحكم بالاستحباب مع امكان دعوى انصرافها الى غير المقام كما لا يخفى ولا يلزم من ذلك عدم جواز العمل بالاخبار الضعيفة الدالة على الاستحباب مع عدم الفحص لاحتمال وجود معارض دال على عدم الاستحباب او على الاباحة مفيد للظن فمع ذلك الاحتمال لا يبدل الفحص لانا نقول فرق بين الدليل الدال على الوجوب والحرمة وما دل على الاستحباب او الاباحة ومع الاحتمال الاول يحكم بالاستحباب وان احتمل وجود ما يدل على عدم الاستحباب او الاباحة لان مع ذلك احتمال الاستحباب قائم وفرق بين ظهور المخالف واحتمال وجوده لان مع الظهور والاعتبار الظن لا يبقى لنا ظن للمجتهد وحجية ظن المجتهد واما مع عدم ظهوره لا ظن بعدم استحبابه ومع ذلك كان احتمال الاستحباب قائم واطلاقات الاخبار والقوة العاقلة شاملة للمقام مع ان السيرة جارية في المقام بخلاف ما اذا ظهر ما دل على خلافه وكان مظنونا فلا اشكال ح كما لا يخفى على المتامل

السابع اذا تعارض الدليلان الغير المعتبرين الدالين كل واحد منهما على استحباب شيء بحيث يقتضي كل منهما نفي استحباب الآخر فهل يحكم باستحبابهما معا او احدهما معينا او التخيير احتمالات والتحقيق ان الجمع اما ممكن بينهما ام لا فان امكن فيحكم باستحبابهما معا لان احتمال الاستحباب قائم فيهما فالاتيان بكل واحد منهما حسن عقلا وشرعا وشمول الاخبار والادلة لذلك واما ان لا يمكن الجمع بينهما كما اذا دل احدهما باستحباب الوتيرة قائما والآخر قاعدا فالحق الحكم فيه بالتخيير بينهما استمرارا بانه يجوز ان ياخذ بكل واحد منهما في كل مرة لشمول الادلة لذلك وحسن كل منهما باحتمال استحبابه في الواقع والحكم بالاستمرار لدوران الامر بين الامرين في كل ليلة عقيب الآخر وانما الاشكال في الحكم باستحبابهما في المقام بالاستحباب النفسي المستقل الشرعي والحق جوازه للادلة

الثامن اذا قلنا في الشبهة المحصورة بجواز الارتكاب الى ان يبقى بقدر الحرام او الواجب اليقيني فهل يجوز الحكم باستحباب الارتكاب بالباقي فيما يحتمل الوجوب والكراهة في عكسه ام لا والحق الجواز لحكم العقل وجريان تنقيح المناط واطلاق الاخبار فتدبر

التاسع هل يلزم جعل احتمال المطلوبية جزءا للنية ام لا بل يجزي فيها احتمالات لا لم يعين الاخبار على الاول كقوله ع من بلغه ثواب شيء من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه المدعي ودلالة بعضها على الثاني كقوله ع من سمع شيئا من الثواب

(في الهامش: باحتمال اوح)

٣٤٤

على شيء فصنعه كان له اجره وغير ذلك من الاخبار فان في كل ذلك يحتمل اما الاول فللاول واما الثاني فللثاني واما الثالث لانه يتحقق الجمع بينهما مع عدم التعارض مانع لذلك فيعمل بكل واحد من الطريقين وقد عرفت سابقا ان الاحتمال علة وداعيا الى الحكم وليس فيه للعمل وربما يقال ان السيرة جارية بين العلماء والعقلاء بالفتوى على الاستحباب من غير بيان الكيفية في الاتيان به وهذا يدل على الثاني وفيها جوابه عنه بان استقرار السيرة يمكن ان يكون من جهة جواز الفتوى انتهى والامر سهل

العاشر هل للعامي العمل بالتسامح في الادلة المستحبات والمكروهات من غير تقليد للمجتهد ام لا فيه خلاف وذهب الاستاد رحمه الله الى الاول وذهب السيد في المفاتيح وحكى عن والده الى الثاني واستدل الاستاد بكون المسئلة فقهية والتقليد جائز في كل مسئلة فقهية فاذا قلد المجتهد ولا يجب الاجتهاد فيها ايضا لانه مقدمة للعمل ووجوب المقدمة فرع وجوب ذيها والفرع لا يزيد على الاصل والتحقيق في المقام كما اشار اليه الاستاد ان المسئلة لها صور عديدة لان العامل اما مجتهد او مقلد في تلك المسئلة اما الاول فلا اشكال فيه لانه القدر المتيقن واما الثاني اما ان يكون بناؤه على الانحصار بالواجبات والمحرمات والتسامح في غيرها ام لا لا اشكال في الاول لعدم الدليل على وجوب الاجتهاد في غير الترابيات لما عرفت ولهذا قلنا لعدم لزوم الفحص في جواز التسامح وعلى الثاني فهو اما ان يكون بناؤه على اتيان المستحبات وترك المكروهات اما ان يكون بناؤه على التقليد او لا يكون بناؤه عليه بل بناؤه على المسامحة لا اشكال في الاول وعلى الثاني لو كان مجتهدا فيه فقد مضى واما لا يكون مجتهدا كما هو المفروض فان كان بناؤه على التقليد في المسئلة او لا بل كان بناؤه على التسامح فيهما من غير بصيرة وعلم على جوازه لا تقليدا ولا اجتهادا اما الاول فلا ريب في جواز التسامح له بناء على مذهب القائلين بان المسئلة فقهية وان التقليد جائز في كل مسئلة فقهية واما بناء على مذهب من يقول بان المسئلة اصولية او عدة من المسائل المشتبهة بين الاصولية والفقهية او يقول بكونها فقهية لكنه لم يقل بجواز التقليد فيها مطلقا وعلى الآخر لا ريب في عدم جواز التسامح له لا لما ذكرنا على الاصل المحتمل والادلة اما العقل واما الاخبار فالمفروض عدم العثور على الدليل الا انها منصرفة الى الغالب انتهى والكمال لم يبين حكم ما قبل الاخير والظاهر انه يرى بطلان عمله لانه ليس مجتهدا ولا مقلدا في الكلي والخصوصيات المواد والجزئيات وان علم بها ولا بصيرة له ولا دليل على صحة هذا العمل وان قلنا بعدم لزوم الاجتهاد ولكن بعد الاتيان به لا دليل على صحة هذه العبادات وما ذكرناه ظهر ان محل النزاع في غير المجتهد والمقلد مع ان المسئلة مشتبهة بين الاصولية والفروعية فالحق عدم جواز الاعتماد على مثل هذا الشخص بالتسامح لمقتضى الاصل ولا مخرج له عنه ولو قلنا بكونها اصولية او فروعية لما ذكر

(في الهامش: لاستحباب المستحب ح)

٣٤٥

الحادي عشر لا فرق في جواز التسامح بين العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات والسياسات وبين مادل على استحباب عمل مستقل كصوم او صلوة او دعاء او زيارة وبين ما دل على امر مستقل في اثناء عبادة من جزء او شرط او على وجه التعيين نعم اذا احتمل منافاته للعبادة فلا يجوز التسامح ح وادعى السيد في المفاتيح ظهور عدم الخلاف فيما ذكر بين القائلين بجواز التسامح ولكن في الاخير تامل لان مجرد احتمال المنافات المنع مشكل نعم اذا ظن او علم فالظاهر عدم الجواز لعدم انصراف الادلة اليه مع ان الظن معتبر ولكن مجرد الاحتمال مع قيام الدليل على الجواز مشكل ولا يبعد المنع الا مع الظن اذا كان محل العمل وهل هذه المسئلة مختص بما كان جوازه ثابتا في الشريعة على الوجه الكلي بالعمومات كصلوة ركعتين او صوم يوم او غسل او وضوء ام لا بل يعمها وما لم يعلم جوازه بالخصوص كصلوة ثلث ركعات او صوم وصال او نحو ذلك فيه اشكال لدعوى بعضهم الاول لعدم حلول فيه عن من الاصحاب ولقوة احتمال التشريع فيها ومن ان الادلة مطلقة ولم يظهر من الاصحاب تعرض في المقام والحق ان ما لم يعلم جوازه من الشريعة على الوجه الكلي او علم عدم مشروعيته كصوم الوصال ونحوه فلا اشكال في عدم الجواز واما ما لم يعلم فيه ذلك ولم يظن ايضا فالحق جوازه لعموم لا طلاق الادلة وعدم امكان دعوى انصرافها الى غيرها ومن هنا يعلم عدم جوازه في صلوة ثلث ركعات ايضا لان الظن عدم جواز مثلها في الشريعة لعدم وروده مثلها مع كثرة الاخبار والادلة في استحباب الصلوات في ايام وليالي واوقات كثيرة فيحصل الظن بعدم جواز مثل ذلك في الشريعة ومع ذلك احتمال التشريع قوي فشمول الادلة له مشكوك فمقتضى الاصل عدم جوازه واما ما لم يكن كذلك فالادلة شاملة وبحجيتها عن الاصل الحرمة كما لا يخفى الثاني عشر يجوز نقل الاحاديث الضعيفة في مقام الوعظ والقصص والايقاظ بها وقد صرح بذلك في المفاتيح وحكى التصريح به عن الدراية ويجوز العمل في الادعية والخطب والسير كما صرح به في الاول وقد اشرنا اليه سابقا وكذلك في تعزية سيد الشهداء والبكاء لاجلها وقد صرح بذلك في المفاتيح محتجا عليه بالسيرة ثم قال ويدل عليه مضافا الى ما ذكر عموم قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى الخ وعموم قوله في المرسل المشهور من بكى وجبت له الجنة الثالث عشر هل يشترط ان يكون الاخبار الواردة في ما يتسامح به من طريق اصحابنا ام لا بل يجوز العمل به وان كان من طريق العامة فيه خلاف ذهب الى الاول السيد الكاظماوي في شرح الوافية والى الثاني السيد في المفاتيح واستدل الاول بالاخبار الناهية عن الرجوع اليهم حيث قال وربما تجاوز بعض مشايخنا المعاصرين في الباب فاكتفى في اثبات السنن بما لا يعرفه اصحابنا ولم يرووه في كتبهم مما استند برواية العامة بل بفتيا الفقيه وان كان منهم فقلت له ان اخبارهم كلا من اخبار الاحاد التي اتفقت كلمة الطائفة قديما وحديثا على المنع من الاخذ بها وحرمته كالقياس من عمل بخبر الواحد ومن عمل

شرح الوافية وغيره

٣٤٦

ولذلك ترى شيخ الطائفة بعد ان قام الحجة على حجية خبر الواحد وحكى اجماع الطائفة عليه ذكر في باب القياس ان الطائفة مجمعة على المنع من العمل به وباخبار الاحاد وقال اصحابنا يتبعون كتب العوام لاستخراج الحوادث ثم ما بال لفتيا الفقيه وكيف تكون ملاكا وللعقول الى اخر ما ذكره السيد في شرح الوافية بعد ما نقلنا عنه حيث قال فاجاب بما حاصله ان الخبر والفتيا افادا رجحانا ولا ريب ان الاخذ بالراجح مع انتفاء الضرر كما هو المفروض في الباب حسن وكلما حسن عقلا حسن شرعا لحكم قاعدة الحسن والقبح واتى بذلك بما ادعاه من استمرار طريق العلماء على الاخذ بما في كتب العبادات من دون الفحص عن الدليل ثم اعترض عليه فقال ما انت تعلم ان حصول الرجحان شرعا باخبارهم وفتاويهم ممنوع خصوصا بعد ما عرفت ما جاء من ان الرشد في خلافهم مع ان انتفاء الضرر ههنا في حيز المنع كيف لا واحتمال العموم قائم وعليه فيكون الحكم به ادخالا في الشريعة ويكون الامر دائرا بين مستحب ومحظور الى اخر ما ذكره وقد ظهر الجواب عنه فيما تقدم واستدل السيد في المفاتيح باطلاقات الادلة السابقة من عبارات المتقدمة ولدعوى الاجماع على جواز التسامح ومن الاخبار الدالة عليه ثم ذكر الايراد الذي نقلناه عن مورده ثم قال الاخبار الناهية لما ذكر لا يصلح لدفع ما ذكرنا العلاوة فلانه الظاهر تعلق النهي فيها بالاعتقاد عليها والاستناد اليها كسائر الادلة الشرعية واما ثانيا فلان ما ذكرناه ارجح من وجوه عديدة انتهى وهو حسن لكنه ينتقض بما رواه العامة لصدق البلوغ عليه وشمول الادلة له باطلاقها واما بالنسبة الى الفتوى الذي افتى به العامة ليس كك مع ان الظاهر ان كلا منهم ليس عندنا ويمكن دعوى انصراف الاخبار الناهية من الرجوع اليهم وكون الرشد في خلافهم الى ما افتوا به لا ما رووه عن المعصومين ع فلا مانع من الاخذ بما رووه في الاستحباب والكراهة الرابع عشر قد ظهر بما ذكرنا في طي المسئلة انه لا فرق بين كون الرواية مصرحة فيها بالاستحباب او دالا على مجرد الاستحباب في جواز التسامح عن ضعفها واما اذا دل على الاستحباب او الكراهة بالالتزام ففيه اشكال ولكن الاقرب وفاقا للسيد في المفاتيح جواز العمل بها لشمول الادلة لها باطلاقها كما لا يخفى الخامس عشر لو ظن ظنا غير معتبر شرعا بكون الحديث الدال على الاستحباب او الكراهة كونها موضوعا وكذبا هل يجوز العمل به ام لا فيه اشكال لكن الاقرب الجواز لاطلاق الادلة وشمولها له وعليه السيد في المفاتيح ايضا السادس عشر ان الرواية اذا كانت دالا على الوجوب او الحرمة ولم يكن مثبتا للحكم الشرعي لضعفها فهل يجوز الحكم بمجرد الاستحباب في الاول والكراهة في الثاني ام لا التحقيق ما ذكرناه سابقا وهو الحكم باستحباب الفعل وكراهته لانه حسن عقلا وشرعا واليه

٣٤٧

ذهب السيد في المفاتيح وحكاه عن المحقق الخونساري فانه قال في المشارق وما قد يفعله الاصحاب من حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب صريحا او ظاهرا او احتمالا مساويا للذهاب على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالنسبة الينا الاستحباب لما عرفت لا انهم يحملون الامر في الرواية على الاستحباب انتهى السابع عشر هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح ما يترتب على ما ثبت استحبابه بالعلم او الظن المعتبر شرعا ام لا ~~حكم السيد في المفاتيح الى التفصيل~~ فالثواب نعم واما غيره من الاحكام الوضعية المترتبة على الاحكام الواقعية ~~على عن الاجزاء القول بالترتب~~ حيث قال عكس ان يقال ان ادلة السنن مما يتسامح فيها بينهم بناء على ما ورد من الاخبار بما سابقه تختلف فيها الحسن والصحيح وان اختلف الفاظ الحديث وعبارته ان من سمع شيئا من الثواب وصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه انتهى لكن لا يخفى ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك لا انه امر شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية المترتبة على الاحكام الواقعية انتهى وسكوت السيد عنه يشعر برضاه به واما الامر الثاني في ان الرواية الضعيفة المجبرة بالشهرة هل الحجة عند القائلين بحجيتها بالرواية او بالشهرة او بهما معا فيه خلاف فالمشهور على ما حكى الفاضل البهبهاني في التعليقة على الاول وما سيدي في المفاتيح والمحكي عن بعض في التعليقة على الثاني والذي لك احتمال لم يظهر به قائل للاولين قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا وجه الدلالة ان الله تعالى حكم بالتبين عند خبر الفاسق واذا حصل التبين لزم القبول والا لزم الامر بالتبين بلا فائدة ولا ريب ان الشهرة يحصل بها التبين ويظهر بها صدق الخبر فينبغي العمل واجيب عنه بان ذلك يتوقف على تعميم التثبت الظني وهو مشكل فان معناه لغة ليس الا استكشاف حقيقة الخبر وصدقه في نفس الامر ولا يكون ذلك الا بتحصيل العلم به واقعا والاصل بقاء هذا المعنى الى ان يظهر من اهل العرف خلافه ولم يظهر لعدم ظهور منهم خلافه بحيث يشمل التثبت الظني الحاصل من نحو الشهرة بل الظاهر منهم خلافه وموافقته اللغة فان المتبادر من لفظ التبين عندهم ليس الا ما هو معناه حقيقة في اللغة فاذا قال رجل مثلا تبينت الحساب والدفتر بان لفلان على كذا فلا شك ان اهل العرف يفهمون منه حصول العلم والقطع للرجل بالدين ومن شهد بعضهم بل جميعهم ممن هو خال ذهنه عن الشبهة بذلك بعد عرض المثال عليه ومع ذلك تعليل وجوب التثبت بخوف الوقوع في الندم اوضح شاهد على لزوم كون التثبت قطعيا اذ مع ظنيته يخاف معه الوقوع في الندم قطعا اذ الخطاء غير مامون على الظنون جدا ومثل هذا الكلام جار

عن الاجزاء م

في بيان ان حجية الخبر المنجبر بالشهرة من جهة الشهرة

٣٤٨

في جز العمل ايضا ولهذا يتامل في دلالة الاية على حجية اخبار الاحاد مطلقا وهو متين وان امكن الجواب عنه لكن لصعوبته لا يخفى ولا ترى ما ذكرنا في الجواب بان التبين حقيقة في التثبت العلمي لما ذكرنا من تنصيص اهل اللغة وفهم العرف ايضا ذلك ولو سلمنا توقف العرف فيه فالاولى حمله على الحقيقة اللغوية ولو سلمنا فهم العرف الاعم العلمي والظني فالاصل متاخر عن زمان نزول الاية فلا تعارض بينهما ولو سلمنا التعارض وتقديم العرف على اللغة كما هو الحق منقول ان سياق الاية يدل على لزوم التثبت العلمي لمكان التعليل كما عرفت فالظاهر منها ان الخبر انما هي الشهرة بنفسها مطلقا كان معها رواية ام لا لظهورها في ان الاعتماد في الخبر حقيقة انما هو على المبين اذ ليس معنى فتبينوا الا حصلوا البيان والمبين ومن حضر العمل بخبر بعده ليس الا من حيث كونه هو الكاشف والمصدق وصدق الحكم انما يثبت بعده فيكون هو الحجة على انه وهو مستلزم لحجية الشهرة لحصول البيان الذي هو المناط في العمل بالرواية مطلقا ولو مجردة عنها اذ الاعتبار القاطع شاهد على ان الرواية لا مدخلية لها في وصف كون الشهرة مبينة لا في حصر العمل بها بعد حصول وصف البيان بها وذلك لان الرواية الضعيفة بنفسها لا تحصل لها الا التردد بين احتمالي الصدق والكذب فيها وان ترجح الاول رجحانا ضعيفا لا يكون معتبرا فهي بالاضافة اليها متساوية النسبة فكما يحتمل صدقها فكذا يحتمل كذبها وهذان الاحتمالان يأتيان في كل مسئلة يدور الامر في الحكم الشرعي فيها بينهما فاذا جاءت الشهرة تشخصت احدهما لوصفها البيان النافي عن الاخر وبالجملة فحال الاحتمالين المتساويين في الرواية الضعيفة ليس الا كحالها في كل مسئلة لم توجد رواية فيها اصلا فاذا اصحبت الشهرة بينهم سببه مخصص لاحدهما عن الاخر بنفسها فمقتضى الاية الشريفة صلحت لذلك مطلقا كان معها نحو رواية ام لا فلذلك اعترض بعض الافاضل حرسه الله تعالى لصعوبة الاستناد الى الاية في دفع الاعتراض المتقدم اليه الاشارة سيّما في وجه الصعوبة الى ما عرفته في ظهور الاية في ان العبرة انما هي بالتبين لا نفس الرواية لكن ليت شعري كيف غفل عن دلالة الاية على هذا على حجية الشهرة بنفسها من غير مدخلية رواية معها في ذلك فقد دفع الاعتراض المتقدم بما هو اعرف به وهو دعواه الاجماع على حجية الرواية المنجبرة بالشهرة ولم اعرف وجهه اذ المحقق اصلا لعين شهرة الخلاف العظيم في حجيتها فقد انكرها من محققي المتاخرين جماعة ولم يمكن الاطلاع معها بالاجماع غالبا سيما في امثال زماننا ولكنه غير مستحيل وان بعد لكونه حسيا فلعل العلم من جهته قد حصل له ولم يحصل للعبد انتهى ومراده بالاعتراض المتقدم ما يورد على الاستناد الى الاخبار الضعيفة والعمل بحجيتها بدعوى انجبارها بالشهرة من ان

كل منها بانفراده ليس بحجة شرعية فيكشف باجتماعها يحصل حجة شرعية اقوى من الحجج الشرعية
من نحو الصحاح المستفيضة التي كل منها حجة مستقلة فضلا عن ان يكون كلها حجة وبعضها
الى بعض منضمة انتهى ومما ذكرنا ظهر لك امران احدهما حجية الشهرة وقد اشرنا الى ذلك
في بحث الاجماع ايضا وثانيهما ان حجية الرواية الضعيفة المنجبرة انما هي من جهة الشهرة لا انه
فان قلت ان علم حجية نفس الرواية لا يثبت به حجية الشهرة وكون الحجة الشهرة منفردة
بل يمكن ان يكون الحجة من جهة الانضمام ولا ينافي ذلك عدم حجية كل منهما منفردة وهذا
كالخبر المتواتر فان كل واحد من احاد الخبر المتواتر ليس بانفراده حجة مفيدا للعلم ولكن
بعد الانضمام يحصل منها العلم بصدق الخبر مضمونه وكالحكم باخذ البلد عند الاجتماع
مع ان كل واحد منهم لا اثر لهم في اخذ البلد عند الانفراد وكذلك حمل الثقيل اذا اجتمعوا
عليه يحملونه ولكن كل واحد عند الانفراد لا يقدرون عليه فكذلك ما نحن فيه قلت
لانم ذلك في ما نحن فيه لان القياس مع الفارق لان الشهرة بانفرادها تحصل منها الظن
ولا يحصل من الخبر بانفراده فاذا انضما معا نعلم ان افادة الظن انما هو من جهة الشهرة وحدها
ولا مدخلية للرواية في افادة الظن لعدم الفرق بين الشهرة المنضمة والمنفردة لحصول
الظن بكل منهما فلا مدخلية للرواية في افادة الظن ابدا فمن فرق بينهما كان تفرقته
من غير وجه وسابق ان الفارق الشهرة لعدم حجية الشهرة وهذه الشهرة مانعة عن حجية
الشهرة المنفردة واما الشهرة المنضمة الى الرواية الضعيفة ليس حجة لو جوه شتى وهذه
الوجوه وان تنفي حجية الشهرة مطلقا لكن خرج منها الشهرة التي ينضم اليها ولا وجه لها سيما
رواية وغيرها من الاصول مطلقا باستثناء وعدم حجية مثلها معينة ان الادلة الدالة على حجية الشهرة
هي الادلة العقلية لا تقبل التخصيص مع ان الشهرة بان الشهرة ليست بحجة شهرة في المسئلة
الاصولية وليس الظن منها حجة نعم يتم على مذهب المفصل لانه ذهب الى اعتبار الظن في المسئلة
الاصولية ولكن بعد اعترافه بان الحجة في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية وانما
ذكرت الرواية منجبرة ونسبت اليها الحجية تسامحا يقف بلا على الوضوح الحاري المستفاد
كما قدمناه والمقصود من ذكر الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقا ووسيلة الى التخلص من
الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم دخل لها فيها كما عرفته والا فليس الرواية هي الحجة بل انما
الحجة هي الشهرة لا دخل للتفرقة ولا بد للعقلية ان يبين وجه التفرقة والعلة الباعثة ولا
فالتشبث بهذه الوجوه الغير الموجبة ليس حلا لما المدرك المسئلة مثل هذا الاجر في وجه
التفرقة وما يحتمل ان يكون عذرا للقائلين بعدم حجية الشهرة فتوضيح المرام على وجه يرفع به الظلام

ان مذاهب

ان مذاهب القوم في حجية ما يكون مدركا للاحكام الشرعية مختلفة كما مر بيانها مفصلا
بحيث لا يتصور اعلا بيانا منه سابقا فمن قال بحجية الاخبار بتمامها ولا لتراية البناء
على حجية الاخبار بنا تسنده الى المنطوق اما الان فيقول بان المراد من التثبت التبين العلمي
كما هو المختار في المسئلة فيلزمه القول بعدم حجية الخبر الفاسق ولو كان منضما بالشهرة
لعدم قائل بافادتها العلم لا الا ان يثبت بالاجماع في حجيتها كما نقلنا حكايته عن بعض الافاضل
وهنا في غاية الصعوبة فيلزم هذا القائل القول بعدم حجية الشهرة مطلقا او الشهرة المطلقة
اذا اتم دعواه ومن قال بعدم شمول الاية وقال ان الظن الحاصل من الاخبار حجة ولو من الرواية
الضعيفة المنجبرة بالشهرة فلو يقول بحجية هذه من جهة الرواية وان الشهرة صارت سببا
لحجية الرواية ومن قال بحجية الظن مطلقا اما اقتصارا على القدر المعروف او مطلقا وقال
بحجية الشهرة فلا تفرق بين انضمامها بالرواية وغيرها ولا وجه للتفرقة عنده ايضا فلو يقول
بحجية الشهرة مطلقا سواء كانت معها رواية او كانت مجردة وبعد ملاحظة هذه الاقوال
يظهر ان الشهرة بعدم حجية الشهرة لا اصل لها كما انكرناه ايضا في مقامه ولو سلمناه
فانما هو بين القائلين بعدم حجية مطلق الشهرة وحجية الرواية المشهورة انما هي من جهة
الرواية ومع فساد مذهبهم لو كون بناء هذه الشهرة على طريقتهم لا يقبل لنا الوصف
بالكلية فالتفرقة بين اقسام الشهرة لا قائل بين الطائفة فاذا لغني المدرك
فلا بد ان يا خذ كل عضف من هبه وطريقته فالمشاركة مع بعض في مورد ومع اخر
في مورد اخر لا وجه له ولا يكون عذرا له القول بعدم حجية الشهرة واشتهاره بين
القائلين بعدم حجية مطلق الظن كما لا يخفى رابعها من قال بان المراد من التبين اعم من العلمي
الظني منهم بين القائل بحجية الاية وتماميته ولا لتماميته بين القائل بعدم تماميتها فان كان من الاول
يحكم بحجية الرواية الضعيفة المنجبرة بالشهرة لان الشهرة تثبت في الخبر فالخبر عنده نفس الخبر التثبت
ولا يقول بحجية الشهرة المنضمة ايضا فان كان من الثاني فالخبر عنده مطلق الشهرة لافادتها
الظن ولو كانت مجردة ايضا وكانت الرواية عنده حجة لانضمام الشهرة اليها فالحجية للشهرة لا للخبر
كما ادعاه هذا المدعي فهذا القائل يمكن ان يشاركهم في عدم حجية الشهرة المجردة لما ادعى من
الشهرة بعدم حجية الشهرة ويمكن ان يفارقهم ويقول بحجية مطلق الشهرة لانه مقتضى دليله ولو
سلمنا انه يقول بها لكن فلا يثبت الشهرة بعدم حجية الشهرة بمجرد وجود هذا القائل مع
ان القائل بالتفرقة هو هذا القائل فمن اين الشهرة المدعى حتى يكون سببا لذهاب
هذا القائل الى التفرقة لا نه بنفسه هو القائل بذلك فمن قوله لا يحصل الشهرة التي يجعلها عذرا

القول بحجية مطلق الشهرة فلا بد من بيان العلة والسر في الذهاب الى هذا القول فمجرد
القول بان الشهرة قائمة على عدم حجية الشهرة لا يعني للقول بالتفرقة فالسر في ذلك
ان كثيرا من القائلين بحجية الاخبار ادعوا ذهاب المشهور الى حجية الخبر من باب الظن
المخصوص ولما كان هذا القول ملازما للقول بعدم حجية الشهرة فصار هذا الدعوى بينهم
منتشرة مشهورة بان المشهور على عدم حجية الشهرة فلذا ان نمنع ادعاء ذهاب المشهور
الى حجية الخبر من باب الظن الخاص بل ربما يدعى ذهاب المشهور الى حجية الظن المطلق
ولو سلمنا ذلك لكان القول بعدم حجية الشهرة لازم لقول القائلين بحجية الخبر من باب الظن
الخاص ومجرد ذلك لا يوجب وهنا في حجية الشهرة على مذهب القائلين بحجية مطلق الظن
او الظن المطلق في الجملة كما هو المختار ثم لما ذكر هذا الراي لنفسه اورد على نفسه فقال
فان قلت ان هذا التوجيه لا يظهر من كلمات الاصحاب القائلين بحجية الرواية المنجبرة بالشهرة
بل ظاهرهم ان الرواية نفسها هي الحجة فيكون توجيها بما لا يرضى قلت اولا انه لم يظهر من الاصحاب
عندهم في حجية مثل هذه الرواية نفيا ولا اثباتا لا بما ذكرنا ولا بما سيذكر من الوجوه اصلا
فكلما يمكن حمل تلك الوجوه عذرا لهم في ذلك كذا يمكن ما ذكرناه ولا ترجيح اصلا الا لم نقل
بترجيح ما ذكرناه فالاعتراض مشترك الورود وحل انما هو الجواب من طرفكم فهو بعينه الجواب
من طرفنا فان قلت اشتهار اطلاق عدم حجية الشهرة الخالية بينهم يكشف عن عدم حجيتها
كون العذر هذا قلت نمنع الاطلاق اذ لم يظهر منهم الا عدم حجية الشهرة الخالية عن الدليل
لا مطلقا فان قلت نسبتهم الحجية الى الرواية كاشف عن مناط هذا العذر قلت كما انه يمكن
ان يجعل هذا قرينة على ذلك كذلك يمكن توجيه الاعتراض المتقدم لو لا كون ما ذكرناه بينه
على خلافه وبالجملة عند الاصحاب غير واضح فلا يتوجه دعوى كون ما ذكرنا توجيها بما لا يرضى
الخصم ونقول انا سلمنا انه يظهر من كلامهم باصل العذر ولكن ظهور كلماتهم في كون
الرواية حجة وان الشهرة ليست بحجة كاشف عن كون الحجية للرواية المنجبرة بناء على
مذهبهم بل مذهبهم ايضا دليل على حجية نفس الشهرة وما ذكرنا سابقا ان الحجة حقيقة هي
الشهرة انما هو على مذهب من يقول بعدم تمامية الاية وكون المراد التبين العلمي ولكن بناء
تمامية الاية وكون المراد من التبين الاعم او ان الحجة الخبر المفيد للظن فحجية الرواية المنجبرة
انما هو من جهة نفس الرواية لكن بشرط الانضمام سلمنا ذلك لكن يمكن يكون الحجية عنده
بهما معا كما ذكرنا لانه يقول بعدم حجية كل منهما منفردا فلو قال العقل بان الحجية هذا المركب معا
فلا يلزم عليه ما ذكر المورد السابق بانه كيف يجتمع ما لم يكن كل واحد منهما منفردا حجة مع انا قلنا

لا نسلم

لك لا نسلم من حصول العلم من التواتر ونحوه فلا دليل على صرف ظهور كلماتهم عن الحجية نفس
نفس الرواية فنتم على ما اخترناه في المقامين من ان المراد من التبين هو العلمي وان
الشهرة حجة مطلقا لافادتها الظن وانه لا فارق بين الشهرتين وما ادعى من الشهرة المانعة للاصل
والسر فيه ما اشرنا اليه يظهر ان الحجة نفس الشهرة حقيقة ولكن ليس هذا لازما لكل من
قال بحجية الرواية المنجبرة بالشهرة لما عرفت ثم قال وثانيها ان هذا التوجيه اذا ذكره بعينها
لطريقتهم بل تحصيلا لعذر نفسي في العمل بالاخبار المنجبرة بالشهرة بيني وبين الله نعم وتخليصا
لها من الاعتراض المتقدم سابقا بناء على تقريره نهاية متانته لولا ما وجدنا لعدم تخصيص عنه
نعم ذلك عذرا لاعترافه بعدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة وهو لا يستلزم اختلال اكثر الاحكام
الشرعية كما يعني وهذه هي الشهرة العظمى في القول بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبرها انتهى وفيه نظر
لان قوله هذا يدل على ضعف ما اختاره هنا وايضا دليل على ما بينا مع ان المناص ايضا في
ذلك بل يمكن القول بما ذكرنا من حصول الحجية بالانضمام مع عدم القول بحجية كل واحد منهما
ولا مانع عن ذلك لعدم القول بعدم حجية الشهرة والرواية الضعيفة واما بناء على المختار
من حجية مطلق الشهرة كما اثبتناه في الدليل الرابع فلا يرد علينا ما يرد عليه حتى نتشبث
بهذه التجشمات والتاويلات البعيدة الغير المانوسة بل الحجة هي الشهرة مطلقا من غير حمل كلام
الاصحاب على ارادة ذلك مع نهاية ظهوره في خلاف ما ذكره كما لا يخفى على المتشبث المتدبر
اذا عرفت حقيقة الحال في هذين الامرين المهمين اللذين جاء الكلام في بيانهما في البين
فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان هذا الاصطلاح في انقسام الخبر الى الاقسام الاربعة المشهورة
انما هو للمتاخرين من زمن العلامة او من تاخر كما اشرنا اليه على ما حكوا واما المتقدمين
من الاصحاب فلم يكن هذا الاصطلاح معروفا بينهم بل كان اصطلاحهم تسمية الخبر بالصحيح
بما كان معه قرينة صدق الصدور وكان معتمدا عليه عندهم كوجوده في اصل او اصلين معتمدا
او بوجوده في اصل جماعة من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه كابن ابي
عمير ويونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر وامثالهم او على العمل بروايتهم كزرارة
ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي وامثالهم من عدة الشيخ في
العدة على ما حكي عنه او وقوعه في كتاب من الكتب المعروضة على احد من الائمة عليهم السلام
ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان
المعروضين على العسكري عليه السلام او كونه ماخوذا من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الاعتماد عليها
ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن

عنايت القاضي وامثالها وهذا الاصطلاح منسوب الى ابن بابويه رفع مثيره من لا يحضره الفقيه
فلهذا احكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون الجميع صحيحا على مصطلح المتاخرين وهذا النسبة الى القدماء
محكي عن الفاضل البهائي في شرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم على
هذه الطريقة وتغيير الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السابق واندراس بعض
بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها
وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان
فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة بغير المتكررة منها
وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون جديد لتميز المعتبر عن غيرها فقرروا
هذا الاصطلاح واول من سلك بها العلامة انتهى وقال بعض الاجلة ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة
ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان
كذلك كما نستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى
الاعدل والافقه وغيرها فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا
قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على
ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم
وذلك تجوز منهم اعتمادا على القرينة او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح
بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن وعدم
الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما افتقر بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت
الموجب للظن الصدق بغيرها ايضا انتهى ثم ذكر اسباب الوثاقة وهي ما اشرنا اليه سابقا من
قولهم فلان ثقة وعين ووجه الى اخر ما اسلفناه وفيه ان سلوك القدماء بهذا المسلك لا ينافي
على مراعاتهم هذه الطريقة بل كان احد الطرق المعتمدة عندهم وهذا ليس مبنيا على هذه الطريقة
بل بينهما عموم من وجه نعم لو علم من القرائن في بعض المقامات ان الصحيح هو الصحيح على اصطلاح
المتاخرين على وجه الوثوق بالاتفاق فيعتمد عليه ولم ننكر وجود ذلك في جملة صحاحهم وهذا ايضا
لا يزيد لنا علما وبالجملة الفرق بين الاصطلاحين واضح لمقتضى طريقة النقل بين اعصار
الخبر في الصحيح والضعيف ~~كما اشار اليه الفاضل البهائي في مشرقه~~ فلا بد في تعيين الصحيح
عن غيره في مصطلحهم بالنسبة الى اصطلاحنا الى القرائن كما اشار اليه بعض الاجلة كما عرفت
هذا اذا لم نعلم حال الراوي فهذا ايضا محض عن حال الرجل في نقله هذا على كون حجية
الخبر بالدليل الخاص والا على من ذهب القائلين بحجيته بعلمه الظن فالمعيار حصوله كما لا يخفى بتدبر

وللاخبار اقسام اخر يرجع الى الاقسام الاربع السابقة ولكن لها اعتبارات اخر
وهي على قسمين منهم مرجع لا اختصاص له بقسم من الاقسام بل يرجع الى اصل من الاربعة البتة
ومنهم مختص يرجع الى الضعيف اما القسم الاول فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى
الى المعصوم ع من دون سقوط في البين ومنها المتصل ويسمى بالموصول وهو ما اتصل
اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء وصل الى المعصوم ع كذلك او وقف على غيره فهو اعم من
المسند ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم ع من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه
قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد
او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو
القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بلفظ عن ذكر التحديث
والاخبار ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه
ومنها المشهور وهو الشايع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ
هو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود
ومنها الغريب وهو اما غريب بحسب الاسناد والمتن جميعا بان ينفرد بروايته واحد
واما غريب بحسب الاسناد خاصة بان يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا لكن
تفرد بروايته واحد عن اخر غيرهم واما غريب بحسب المتن خاصة بان ينفرد بروايته
واحد ثم يرويه عنه جماعة حتى اشتهر فيسمى غريبا مشهورا فهو غريب لاوله ومشهور لاخره
ومنها المصحف وهو اما في الرواية كتصحيف بريد ببريد وبالعكس او في المتن وهو كثير
ومنها الغريب لفظا والكثير منه كثير في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن
الاثير والفائق للزمخشري ومنها المقبول وهو ما تقبلوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا
ومنها المزيد بان يزيد على غيره بما في معناه اما في المتن بان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر
او في السند كان يرويه احدهما من اثنين والاخر من الثلث سواء كان في الوسط
او في الاخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول
او فعل كالمسلسل بالتحديث كان قيل حدثني فلان قال حدثني فلان وهكذا او ما بآباء
نحو اخبرني محمد عن محمد او بالآباء نحو فلان عن ابيه فلان وهكذا هذا ما يشترك فيه الاربع
واما القسم الثاني وهو ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع فقد يقال له المنقطع وهو
الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم منه ومن المرسل والمعلق والمنقطع
الوسط ونحوها فان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا بفتح الضاد بمعنى المشكل

والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم ع او غيره من لم يدركه او اسقط منه من دون
واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف على مصطلح
المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض المراسيل كالصحيح في الحجية كمراسيل ابن ابي عمير ونظرائه
ومنها الموقوف وهو ما يروى عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده اليه ع ومنها المضمر كان
يقول صاحب المعصوم ع سألته عن كذا فقال كذا قيل سبب الاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار
من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا عن فلان كذا قال كذا وسألته
كذا قال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها بسبب ذكر ما يتعلق
بكل مسألة في بابها المخصوص والحق حجيته اذا كان الراوي ممن يعتمد عليه وكان من ثقات اصحابنا
كمحمد بن مسلم وزرارة لانهم اجل شانا من يروي عن غير المعصوم ع من غير تصريح باسمه حتى يصير
تدليسا واجل من ان يسألوا عن غير الامام ع ويروون عنه فالاعتماد على القرائن المفيدة للظن
بصدق صدوره عن المعصوم ع والا فلا حجية فيه ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على
وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط
عن السند رجلا مجروحا لتقوية السند او يذكر بعض الرجال باسم او لقب غير مشتهر به فان كل
ذلك قبيح مذموم الا لاجل التقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف
فيه الرواة اما في السند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بلا واسطة او في المتن مثل ما ورد
في تمييز الحيض عن القرحة اذا اشتبه احدهما بالاخر بان خروجه من الايمن علامة الحيض وفي
بعض النسخ من الايسر ومنها المعلل وهو ما اشتمل على علة خفية في سنده بحيث لا يطلع عليه
الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او في متنه كما لفظ صريح العقل او الحس كما اشرنا اليه
سابقا ايضا ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب
فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم معروف
واقتصر على هذا القدر من بيان الاقسام لان موضع ذكرها في غير هذا العلم ومن اراد
التفصيل فليرجع الى الكتب الموضوعة لذلك المصنفة في علم الدراية والغرض من ذكر
هذا القدر من الاقسام انما هو التنبيه والاعلام بان الحجية ليس في الصحيح بل يمكن حصول
ما هو المناط في غيره من الاقسام فليطلب المناط في كل موضع ومقام حتى لا يقع بلا سراج
في الظلام ونستعين بعد ذلك بالملك العلام وبالنبي والائمة الانام لهم العدة في التوفيق
واتمام المرام في بيان ما يستند به الراوي في روايته واعلم ان للراوي لا بد ان
يكون من مستند يستند به في الرواية ليصح له من اجله رواية الحديث ويقبل روايته

اما الرواية عن المعصوم ع فله وجوه وقيل هي اربعة اعلاها مرتبة السماع بان يقول سمعني حدثني
او اخبرني او سمعته ع كذا او سمعت منه كذا او شافهني او حدثني ودونه مرتبة ان يقول قال ع كذا او
حدثت كذا لاحتمال كون السماع فيها بالواسطة ولكنه خلاف الظاهر ودونه ان يقول امر بكذا ونهى
عن كذا لزيادة احتمال الغفلة في فهم الامر والنهي على ما ينقله او اطلاق الامر والنهي على ما فهم
اما الدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان بعد جدا ودونه امرنا بكذا ونهينا عن
كذا بناء على المفعول او من السنة رسول الله كذا ايضا بناء على المفعول او قول الصحابي كذا من
السنة كذا وكنا نفعل كذا وامثال ذلك مما الظاهر فيها السماع ولكن يحتمله ولا يبعد جعل
المراتب بين هذه المرتبة بحسب الالفاظ المذكورة كما لا يخفى ومن هنا قال بعض الفاضل على ما حكي
عنه ان المراتب سبعة ونقل ايضا مثل العلامة في النهاية واما باقي الاقسام الاتية في الرواية
عن الراوي فلا يجري بعضها هنا وبعضها وان يجري كالقراءة عليه مع تقريره او اجازته لكن لم
لم يتوجه الاصحاب الى حكمه لعدم وقوعه بالنسبة الى المعصوم ع وعلى فرض وقوعه لا يشك في ذلك
واما الرواية عن الراوي فانها له وجوه اعلاها السماع عن الشيخ سواء ان يقرأه من كتابه او
املاه من حفظه فيقول عنه فلان سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد
اسماع غيره فيقول اسمع فلانا وانا اسمع وحكى عن الشهيد الثاني في علة كونه اعلا بان الشيخ
اعرف بوجوه ضبط الحديث وتادية ولانه خليفة رسول الله وسفيره الى امته والاخذ منه
كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته ص
اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القاري اسرع
وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم
فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله
الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي ولا امر بها انتهى وقد
نظر فيه بعض الافاضل في دلالة الصحيحة على مدعاه وهو جيد ودونه القراءة على الشيخ مع اقراره
به وتقريره بالاعتراف عطفوا به ويسمى ذلك عرضا ووجه كونه ادون من الاول ان الاول لا ينحصر
فيه دخول الشيخ في السماع منه ويعتبر دخوله في القراءة عليه وربما قيل بالمساواة بين
المرتبتين وبتقديم الثانية ايضا وهو نادر واما سكوته مع توجهه اليه وعدم مانع من المنع
والرد من غفلة او اكراه او خوف وانضمام القرائن بالرضاء كافيا في ذلك وعبارته قراءته
عليه واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه واما بدون قوله قراءة عليه فقيه
اقوال ثالثها معنى لا جوازه مطلقا وعن السيد المنع مطلقا لدعوى المناقضة بين قوله اخبرني

وحدثني وبين قوله قراءة عليه حيث قال على ما حكي عنه فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة
عليه حتى يزول الايهام وفيه ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها فتناقضه لان قوله حدثني
يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى
ما اثبت قال صاحب لم وهذا بعين من السيد في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ
ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله
بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاخبار
بما قراه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة
هذا الكلام عن السيد في النهاية وتنظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال الانضمام الى لفظ
قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وحينئذ فالمختار وتفصيله ما ذكرناه انتهى وتبعه
في ذلك الاعتراض في القوانين وقد اجاب عنه الفاضل البهبهاني في تعليقه على لم حيث قال كان
نظر السيد الى ان المعتبر في المجاز وجود القرينة الدالة على المجاز بحيث كان دلالته على الوضع له
اقوى من دلالة لفظ المجاز على ما وضع له وهذا هو المعيار في الفرق بين المجاز وما التناقض
فان اللفظين اللذين بين معنييهما تناقض بحسب الظاهر اذا كان احدهما منضما بالنسبة الى الاخر
في استعماله في الموضوع له منقص سببا لصرف الاخر عما وضع له مثلا لما كان بين لفظي اسد ويرمي
في قولنا رايت اسدا يرمي تناقض بحسب الظاهر وكان دلالة لفظ يرمي في الموضوع له اقوى
من دلالة لفظ اسد فيما وضع له صار سببا لصرف لفظ اسد عما وضع له فحكم عليه بالمجازية
واذا لم يكن كذلك بل كان اللفظان متساويان في الدلالة على الموضوع له بحسب العرف والظهور
صار ذلك سببا للحكم بالتناقض بينهما فادعى السيد التناقض بين قولنا اخبرني وقولنا
اجازة بادعاء التساوي بينهما في الظهور على معنييهما ولا يلزم من تحقق التناقض بينهما
سد باب المجاز فيما لو اختلفا في الظهور والاصل عدم ايضا اذ الاصل عدم زيادة كل من
اللفظين على الاخر في الدلالة على معنييهما بحسب الظاهر والمانع هنا ثبت لابد له من الدليل
بالجملة فلا يكون هذا الكلام بهذه المثابة من البعد وان لم نقل بصحته انتهى ولكن دعوى السيد
لا وجه له لان التناقض والتساوي في الدلالة في الظهور انما يتصور غالبا في الكلامين المنفردين
المستقلين واما في كلام واحد لم يفرغ المتكلم بعد عن التكلم فلا تناقض لان العادة جارية
على تقييد المطلقات ولو عن الافراد الظاهرة كما في ما نحن فيه ولكل مجاز يجيء ذكر القيد
عقيب اللفظ قرينة على المجازية وكان القيد من اجل ذلك اقوى دلالة لان العادة جارية
على ذلك فيضعف قوة دلالة الاول بذكر الثاني وهو القرينة المجازية عقيبه وهو خاص عند الاطلاق

بالعرض على الاصل

والعرض على العرف فدعوى عدم ظهور هذه العبارة في القراءة عليه لا وجه له بل في كل ما يذكر
القيد الذي قرينة على المجازية متصلا بالمطلق الدال على الحقيقة فالحق جواز ذلك كما عليه الاكثرون
كما في المعالم ودونه الاجازة وهي اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط
والتصحيف ونحوهما وذلك اما على وجه التخصيص بان اجازه برواية كتاب معين بقوله اجزت لك
رواية هذه النسخة المصححة واما على وجه التوزيع كما لا اجازة بكتاب الكافي والفقيه ونحوهما مثلا
ولها اقسام الاول اجازة معين لمعين كما لا شيما المذكورة الثاني اجازة معين بغير معين كان
يقول اجزت لك مسموعاتي فلا يجوز تجاوزه عما سمعه الثالث اجازة غير معين بمعين كقوله
اجزت لك الكافي لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجازة مسموعاتي
لكل الطلبة او اهل زمانه الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او معطوفا على الموجود وفي
جوازه خلاف حكي عن بعض العامة انكارهم جواز الرواية بالاجازة ونسب الى الاكثرين جوازها
وعبارتها الشائعة انبانا وانبانا او اخبرنا وحدثنا اجازة ويجري فيه ما في القراءة وخلاف
السيد هنا ايضا فالكلام هنا في مقامين الاول في قبول الحديث والعمل به ونقله عن الجازم
الى غيره بلفظ بل على الواقع قال في لم والقول بقبوله غاية السقوط لان الاجازة في العرف
اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوها وما هذا
شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة
تجوز مع القرينة فلا مانع منه انتهى واورد عليه الفاضل البهبهاني في تعليقته عليه بقوله هذا ان
هذا الشان لا يخرجه عن الظن الى اليقين وشان الظن حرمة القبول والعمل به فلا وجه
لقبوله الا بالدليل والمعلم لما اعتمد في العمل بخبر الواحد على مفهوم اية النباء ولا ينصرف
اليه اطلاق النباء الا لا يخفى فلا دليل له على العمل به على ان قوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني الخ
دليل على عدم اطلاق اية النباء عليه حقيقة فكيف يكون القول بشمول المفهوم له نعم اذا كان
المناط هو الدليل الرابع فكان لما ذكره وجه وكانه عادل الى العمل بمقتضاه ولهذا لا وجه لهذه
الكلمات اصلا انتهى الثاني في تنويع قول الراوي بما حدثني واخبرني ونحوهما مما دل على
وقوع الاخبار مفصلا بظاهرها او مع ذكر ما يدل على المجازية كقوله اجازة فالمحكي عن
بعض العامة جوازه على الاطلاق وهو في غاية الفساد والمحكي عن السيد كما في القراءة
عليه عدم جوازه مطلقا ولو مع القيد وقد عرفت الكلام فيه والباقون على جوازه والحق الجواز
في المقامين لا مكان انه مع قرينة الدالة على المراد وافادته الظن معتبر ظني ولا يبعد حجية
الظن فيه فلا مانع من نقله والعمل بمقتضاه واما فائدة الاجازة انما يظهر في حكم الاصل

الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه اذا لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها المتواترات
كالكتب الاربعة الا لاجل بقاء اتصال سلسلة السند الى المعصوم ع تيمنا وتبركا وذلك امر مرغوب
فيه ومما ذكرنا ظهر الكلام في قراءة الشيخ والقراءة ايضا يحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف
ونحو ذلك من الخلل ودونه المناولة وهي على ضربين الاول ان يكون مقرونا بالاجازة بان يناوله
كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال
في روايته عنه الثاني ان لا يكون مقرونا بالاجازة بان يناوله الكتاب ويقول هذا سماعي او روايتي
عن فلان من دون ان يجيز له في الرواية عنه والمحكي عن الاكثر عدم جواز روايته عنه ح ومنها الكتابة
وهو ان يكتب مسموعاته لغائب او حاضر بخطه او باذنه الثقة ان يكتبه او كتب ان الفلان سماعي
فان انضم الى ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز
روايته حيث يعرف الخط ويامن من التزوير وان لم يكن مقرونا بالاجازة ففيه خلاف
والمنسوب الى الاكثر الصحة والاقرب عدم الفرق بينه وبين المناولة كما لا يخفى فالعبارة
ان يقول كتب الى فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ودونه الوجادة وهي ان يجد الانسان
احاديث بخط راويها معاصرا كان له ام لا والمنقول عدم جواز روايته بمجرد ذلك بل يقول
وجدت او قرات بخط فلان وفي جواز العمل به قولان ودونه ان يجد حديثا مكتوبا ولم يعرف
كاتبه وينسب الى اصل لم يعلم انه منه ام لا ومن هنا يتفرع واقعة مشهورة بين المتاخرين
وهي القاضي امير حسين بن حسن الكركي العاملي ابن بنت المحقق شيخ علي بن عبد العالي الكركي
طاب ثراه وكان قاضي اصفهان والمفتي لهم في دولة الصفوية ايام السلطان الغالب الشاه طهماسب
الصفوي وهو من اعاظم الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع
وله كتاب الاجازات فيه اجازة جميع عشر من العلماء المشاهير منهم خاله المحقق المدقق الشيخ علي
الكركي وابن خاله السيد العلامة الامير محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ بهاء الدين
محمد العاملي وعقده صغر جميعهم بالعلم والفضل والفقه والنبالة وفي اجازات شيخنا البهائي
اجزت السيد الاجل الافضل صاحب المفاخر والنسب الطاهرة والتحقيق الفائق والتدقيق
الرائق جامع محاسن الخصال ومحاسن الجلال المحكي عن رقبة التقليد بجليته الاسد لا
شرف السيادة والافادة والافاضة امام الدين افضال وكثير في علماء الفرقة الناجية امثاله
هكذا ذكروا في اوصافه وفوق ذلك ايضا كان في زمان المجلسي وقد حكوا عنه انه كان مجاورا
مكة سنين ثم جاء بكتاب حديث منسوب الى مولانا الرضا ع حكي عن المولى التقي المجلسي والد
مولانا محمد باقر المجلسي انه قال من فضل الله نعم علينا انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث

القاضي

القاضي امير حسين طاب ثراه مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذه
البلدة الاصفهان ولما تشرفت بخدمته وزيارته قال اني جئتكم بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي
قال لما كنت بمكة جاءني جماعة من اهل قم مع كتاب قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع
وكان في مواضع منه بخطه ع وكان على ذلك اجازة جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل في العلم
العادي بانه تاليفه ع فاستنسخته منه وقابلته مع النسخة ثم اعطاني الكتاب واستنسخت منه
نسخة اخذها بعض الفضلاء ليكتب عليها واستنسخت الاصل ثم جاءني بعد اتمام الشرح العربي
على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقبل من الشرح الفارسي ثم لما تفكرت فيه ظهر لي ان هذا
الكتاب كان عند الصدوق وابيه وكلما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته
الا نادرا وكلما ذكره بدون السند فهو ايضا عبارته حرفا اذا ذكر في مواضع انه منه ع
الاعتراضات الاصحاب ونسبها اليهم والظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ايضا
وكان معلوما عنده انه من تاليفه ع ولذا قال الصدوق ما افتى به واحكم بصحته وعند شرح الفقيه
ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته الى ولده من كتاب الفقه
الرضوي ع بل اكثر عبارات الصدوق التي يفتي بمضمونها واسندها الى الرواية كانها من
هذا الكتاب وهذا الكتاب ظهر لي ثم وهو عندنا الخ ما قال وايضا نقل اسناده اليه ع مؤيدا
بان السيد امير حسين كان ثقة فاضلا جزمي محكي وادعى العلم فقيه ثقة واعتمد المجلسي على
قوله وايضا قال بعض الافاضل اني وجدت من نسخة هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على
الخزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن سكين بن عمار
واصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بخط الكوفي فنقله المولى المحدث
الامير زاده احمد وكان صاحب الرجال الى الخط المعروف ومحمد بن السكين في رجال الحديث جليل
واصل وهو محمد بن السكين بن عمار النخعي الجمال ثقة له كتاب روى ابوه عن ابي عبد الله ع
وقال النجاشي انه من اصحاب الرضا ع قيل روى عنه ابن ابي عمير وهو من اصحاب الرضا والفقه محفوظ
وقيل ان الشهيد ذكر في الذكرى ان الاصحاب كانوا يعملون بشرائع علي بن بابويه ومرجع كتاب
الشرائع وماخذه هو هذا الكتاب كما هو معلوم لمن تتبعهما وتفحص ما بينهما وعرض احدهما على
الاخر ومن هذا يظهر عذر الصدوق في عده لرسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها
المعول فان الرسالة ماخوذة عن الفقه الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق يقلد
اباه فيما افتاه حاشاه حاشاه عن ذلك ثم حاشاه وكذلك اعتماد اصحاب علي بن بابويه فانه ليس تقليدا
بل اجتهاد لوجود السند المؤدي اليه وهو العلم بكون ما تضمنه هو عين كلام الحجة انتهى هذا

وغاية ما يمكن في المقام ان روايات التي ذكرت هذا الكتاب اي الاحكام المدونة فيه لا باس
بان يعمل من الروايات القوية التي تجبر بعضها بعضا بحواشيه لما ذكر المجلسيين من فضيلة السيل ابي حبيب
كما عرفت وذكر السيل ان من كان عنده هذا الكتاب ذكر انه وصل من ابائنا ان هذا الكتاب من
تصنيف الامام م كانت تحترق عند بعضهم وفي ذلك اشعار بتواتر انتسابه اليه ع ولا اقل من استفاضته
وبذلك يخرج عن حد الوجادة فيدخل في حد المشاهير انسانيد برواية من مشايخ القاضي من
الشيعة المقبين وان جهل حالهم ~~هذا كلي في حق الحق~~ انتهى وقد يعترض في تضعيف ما استفادوا
به حجية بانه لو كان من الامام م لتواتر ونقل بطريق صحيح لان العادة قاضية بذلك لتوفر الدواعي
عليه كيف وهو اصل من المصنفات المتواترة كالكافي ونحوه معلوم تواتره دليل على حلاف ما يدعيه
في حصر ولا اقل من طريق صحيح واجيب بانه لا نسلم لزوم تواتر كل ما كان من الامام ولو كان تصنيفا
ولا نقله بطريق صحيح اذ لا برهان عليه وتوافر الدواعي انما يؤثر حيث لا يكون هناك مانع واما بعد
~~مثلا اذ لو كان توافر الدواعي بنفسه موجبا لذلك لتواتر ما خرق منه وربما يكبر جملة الاستبعاد~~ النصوص
الواردة بوقوع التنقيص في القران وقال به ايضا جملة من العلماء والاعيان اذ لو كان توافر الدواعي
بنفسه موجبا لذلك لتواتر ما خرق منه وكذلك علم تواتر الصحيفة السجادية وكثير من المعجزات النبوية
وخلفا الرضا ابيه فان فتكت ... لما نحن مانعا من ذلك فتكت عدم وجدان المانع لا يكفي بل لا بد من عدمه
في الواقع على انه لا يعين في ان المانع هو التقية ثم لو سلمنا لزوم تواتر تصنيفهم فانما نسلم لو كان
كتابا دونه بنفسه كالكتب المصنفة واما لو كان المدون غيره كنهج البلاغة فلا نسلمه ولعله
من هذا القبيل وفيه نظر لان الفارق بين تواتر خرق القران والصحيفة السجادية وبين ما نحن فيه
ظ لان المانع معلوم في الاول والسبب الداعي متوافرة في الثاني اما ما نحن فيه فليس كالاول
في وجود المانع بل المانع محتمل الوجود باحتمال بعيد لا يعتنى به مع الرواية في مثل ذلك ولو رواية
واحدة صحيحة كانت العادة قاضية بوجودها ولا مانع منه قطعا بل ظاهر وعدمه كاف لرفع ما ادعى
في المقام فلا معنى لقوله بل لا بد من عدمه في الواقع لان المدار على حصول الظن والوثوق بهذا الكتاب
ومع الظن بعدم وجود المانع لا يحصل الوثوق قبالة والعكس كالثاني في عدم توافر الدواعي في نقل
لان الصحيفة السجادية يراد عنها مستحبة وما نحن فيه من الواجبات التي لو لم يكن لانه من اثار الدين
ويستنبط الاحكام وتحقق لانام كما صار قريبا في هذه الايام نرجو الله ظهور صاحبه في هذه العلوم
وربما يقال ايضا انه لو كان من الامام م لكانت عبارته فطلبة سليمة لانه اللايق بحاله مع انه ليس كذلك
واجيب عنه بانا لا نسلم ان ذلك لا يليق بحاله بل اللائق بحاله التعبير بالعربية المحكمة وقد يقتضي الحكمة
التعبير بما يخالف القواعد العربية حيث يتوقف فهم السائل عليه لعل التعبير بذلك لان الكتاب مستند الى الحكمة

قال بعض نقل المجلسي على ما حكى عنه ان السيل قال وكان على ظهر الكتاب انه يسمى بالفقه الرضوي وكان فيه بعض اجلة الثناء اما نص شيخنا الحق بن موسى الرضا م كما في تحسن المنع منه خطه م ح

انتهى وهو جيد مع انه لا يبعد دعوى ان الفقهاء في كلامهم لا يبالوا كالجمهور والمتفق لان اغلب الاخبار
الواردة منهم جارية على طبق محاورات العرف والعادة فتمو مطلق لما ذكرنا انه ليس بحجة شرعية
بل يمكن ان يكون مرجحا عند تعارض الخبرين او الدليلين مط لانه لا ينقص عن ذلك الا لا يخفى
والشهرة بين متاخري المتاخرين بالتمسك به لا يورث ظنا يعتمد عليه لبعض مورد ما ضر ما ذكرنا
هل يجوز نقل الحديث بالمعنى ام لا فيه خلاف بين اهل الخلاف كما حكى جماعة ان
بعض العامة ذهب الى المنع مط وبعضهم في غير المرادف واما بين اصحابنا فلم ينقل منهم خلاف
بل حكى عدم الخلاف وذكروا له شروطا ثلثة وحكى عن العلامة اربعة اما الثلثة المشهورة فهي
كون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ من التقديم والتاخير والحذف والذكر وبالقرائن الدالة على
خلافه ونحو ذلك وبالجملة ان يكون من العلماء بقانون الالفاظ لا من الجهال لتحصيل الظن
بعدم الاشتباه في النقل وان لا ينقص التعبير عن افادة المراد فان انتقص على نقل بعض
فلا يبقى اذا لم يكن محلا عما ذكر وان يكون مساويا في الخفاء والجلاء وعلل ذلك بان الشارع
قد يخاطب بالمحكم وقد يخاطب بالمتشابه لاسرار لا نعلمها فلا يجوز تغييرها عن وضعها واورد
عليه ~~الفاضل السبيادي في التعليقة~~ بانه لو تم ذلك لدل على منع شرح الاحاديث الواردة
عنهم مط والتعلق به اصلا بل نقول ان ذلك نادر جدا خصوصا في اخبار الفروع والغالب
فيها بيان الحكم فقط فلو ضبط الحكم عن التغيير فلا باس باختلافهما في الخفاء والجلاء بل نقول
ان الخفاء والجلاء امران اضافيان يختلفان بالاعتبار فلو اعتبر ذلك فلا بد من تساويهما
من جميع الجهات وذلك ايضا يؤدي الى العسر والحرج ومنع النقل بالمعنى مط فلا وجه لاعتبار
هذا الشرط كما عليه اكثر المتاخرين انتهى وهو في غاية الجودة وقد التفت اليه قبل ان التفت
الى كلامهم واما ما زاده العلامة فبناء على ما حكى عنه هو ان لا يكون بينهما زيادة ونقصان وهو
يعد دخوله في الشرط الثاني لا يخفى لا يقال معنى هذا اي اشتراط عدم القصور عن التعبير
يلزم ان لا يجوز الاكتفاء بنقل المنطوق او المفهوم او الملزوم او اللازم او نقل بعض الحديث
دون بعض مما لا حاجة اليه عند النقل لانا نقول ليس المراد عدم قصور المنقول عن جميع
مدلول الخبر بل المراد ان لا ينقص عما اراد بيانه وترجمته لا سط على ان الكلام من ذلك على
حسب فهم العرف عدم القصور في افادة المقصود من الاصل لا في اصل المعنى فلا باس
في قصوره عما يتسامح عرفا كالتاكيد والالتزامات ونحو ذلك وربما يقال ان اللفظ اذا كان
متشابها بالذات مبينا عند السامع بانضمام القرائن يجب على الناقل ذكر هذا اللفظ التشابه
وان عقبه ما فهمه بالقرائن بانضمام احوال القائل وربما دعى على الفرق بين اقسام الدلالات

التجوز والبيان م

مثل ما لو حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى فلا بد ان يراعى النص و
الظاهر ايضا بل واقسام الظاهر لاختلاف مدلول الاخبار في عدم مراعات ذلك غاية الكثرة فلو فهم
من لفظ القرء الطهر فلو اراد البيان فليؤدى لفظ القرء لا الطهر ويفسره بما فهمه وكذا
في العصر والظهر مثلا اذا قال الامام اذا بقي من اليوم عقدار صلوة العصر تعين عليه فلا ينقل
بمكانه اذا بقي من اليوم مقدار اربع ركعات العصر تعين عليه مريدا به صلوة العصر لتفاوت
الامر بالنسبة الى الحاضر والمسافر وصلوة الخوف وامثال ذلك وبالجملة لا بد لناقل الحديث
بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتعاورة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها
وملاحظة تفاوت العنوانات في تفاوت الاحكام اهم شيء للمجتهد فينادي عقله بحمل الامر ويحصل
الاشتباه انتهى ملخصا وفيه ان الشرائط المذكورة مغني عن ذلك لان الراوي اذا علم بالمراد
وكان عارفا بمواقع الالفاظ ولم يكن شاكا في الدلالة على ما فهمه فلم البيان والنقل
عما فهمه لان كلام الامام حجة عليه ولا يكلف بازيد مما فهمه نعم لو يحتمل ارادة غيرها فهمه ويعرف
اختلاف الاحكام او لا يعرف مع الشك في المراد فلا بد ان لا ينقل اللفظ المشتبه و
ما يحتمل اختلاف الاحكام باختلافه عنده واما في صورة معرفته بالمقامات بحسب المحاورات
وطريقة المكالمات وعلم بالقرينة مراد الامام فله النقل بالمعنى لان الامام يتكلم بحسب فهم
المخاطب وهو المقصود بالفهم ظ عند الخطاب اللهم الا ان يكون مراد القائل ما ذكرناه فالنزاع
لفظي بيننا وبالجملة نقل الحديث بالمعنى عند عدم احتمال الاشتباه وكونه عارفا بمواقع الكلام
واختلاف الدلالات والاحكام باختلاف الالفاظ مع علمه بعدم عروض خلل في المراد يجوز
للراوي بلا كلام واستدل على ذلك بوجوه منها ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف
والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه على ذلك في المحاورات لان طريقه
على طريقة العرف والعادة وان المقصود افهام المخاطبين بحسب طريقة العادة من دون
مدخلية خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي والناقل
من الحبشي الى اهله وبالجملة لا مانع منه في طريقة العرف وهذا معروف بين جميع الطوائف
والالسن ومنها الاخبار الواردة في جواز ذلك عنهم ع كصحيحة محمد بن مسلم المروي في الكا
قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه
فلا باس ومعلوم ان المراد بالزيادة والنقصان ما لا مدخلية له في تغيير المعنى المراد
فاهو مراد باللفظ فلا باس في توضيحه كبيان المفهوم والمعاني الالتزامية وشرح المراد
العام مثل ان يقول الامام اومر بالمعروف وانهوا عن المنكر فيقول قال الامام اومرني بالصلوة

والتركية والحج ونحو ذلك فان كل ذلك معنى قول الامام واراد من العام كل واحد من الزيادة
وقد اورد على ذلك ايرادات منها ان الاستدلال على المطلب يتم لو علم عدم كون هذه الرواية
منقولة بالمعنى مع احتمال ذلك لا يكون حجة عند الخصم لانه ليست بحجة عنده عند عدم العلم
بكونه منقولا بالمعنى لا يقال مشكوكة الحجية عند الخصم فلا يكون التزامية بذلك وقوله قال الامام
وان كان حقيقة في النقل باللفظ الا انه مجاز مشهور في النقل بالمعنى فلا يدل على حكاية الحقيقة
ويمكن الجواب عنه بان سبيل لفظ الخبر يدل على كونه نقلا باللفظ ولو سلمنا ذلك فلا نسلم
تقديم مجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة مع انا نمنع تساوي احتمال الحقيقة والمجاز فيما نحن فيه
بل العقل باق على ظهور الحقيقي لكثرة ومنها انه خطاب للمشافهين فجاز اختصاص محمد بن
مسلم بالجواز بين الرواة لعلو درجته الا ان يتم بالاجماع المركب في غيره والظاهر لا يقول بتخصيص
في زمان الغيبة والجواب ما اشار اليه من الاجماع المركب ومنها ان كلمة لا باس تدل على جواز
الرواية لا العمل به والمقصود في علم الاصول الثاني لا الاول فلا يدل على ما لم يكن مقصودا
ولا يدل على المقصود وفيه انه اذا جاز الرواية جاز العمل به لان المقصود من الرواية العمل
والا يلزم خلوها عن الفائدة مع انه يمكن دعوى الاجماع المركب ايضا ومنها ان المتبادر
من الزيادة والنقصان ايضا لفظ الامام مع حذف ما لا يخل بالمراد كحذف التاكيد ووضع
المظهر مكان المضمر وعكسه ونحو ذلك ولا يدل على النقل بالمعنى بان يبدل كلام الامام بلفظ
اخر الا ان يدعى انه في الحكم بنص العلة فيتعدى منها الى المدعى لوجود العلة فيه ايضا والجواب
ما ذكره وان العرف يفهم منه العموم حتى المقصود لا يخفى ومنها ان مراده ان كنت تريد معانيه
بقولك قال الامام نقل معاني ما قال فلا باس وان تريد ان هذه الفاظه فلا يجوز لانه كذب
واجيب بانه خلاف الظاهر والاستدلال على الظاهر وهو جيد ومنها اي وجوه الاستدلال ان
الله تعالى قص القصص الواحدة بالفاظ مختلفة ولا شك انها وقعت على الفاظ غير عربية
وتعبيرات متعاضدة بل يمكن دعوى عدم وقوعها باحدى تلك العبارات لان القران
نزل على سبيل الاعجاز وتلك الوقائع لم يقع الالفاظ فيها بذلك الاسلوب واورد عليه
بان ذلك دليل على الجواز العقلي على من الكرم عقلا ولا قائل به ولا يدل على صحة العمل بمضمونه
او الجواز بمعنى اباحة النقل والكلام في صحة العمل بمضمون ما روي بالمعنى وكذا اباحة النقل
صفة لافعال المكلفين ولا كلام في افعال المكلف وقياس المكلف بالفتح على المكلف بالكسر
قياس مع الفارق وفيه ان الرواية اذا صحت صح العمل بها بالاجماع المركب والا يلزم خلوها عن الفائدة
وان نقل هذه القصص بنفس معانيه فاذا لم يكن النقل بالمعنى جائزا لا دلالة لفعله تعالى المط حاصل
المقصود ح

لان المعتبر جواز العمل بما روى بالمعنى وعدم جوازه وجوازه لا يفيد ذلك لا ينفعنا الا ان يقال انه
لو لم يجز ذلك يخرج الراوي عن العدالة فلا يقبل روايته ولكن لو سلمنا ذلك فلا نسلم كونه كبيرة فلا
يخرج عن العدالة فتدبر واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واختلال المعنى سيما مع كثرة
الطبقات وتطاول الازمنة وتفسير كل منهم للفظ لاختلاف اهل اللسان والعلماء في فهم المراد
من الالفاظ وفيه ان بعد ملاحظة الشروط ومراعاتها لا يرد ما احتج به مع الادلة على الجواز وجوه
ومع ذلك يمكن دعوى عدم امكان الفرار عن النقل بالمعنى عادة كما لا يخفى وبقوله نضر الله من سمع
مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وادائه كما سمعه انما هو
بنقل اللفظ المسموع واجيب عنه بوجوه الاول منع الدلالة الثاني منع الدلالة على الوجوب
الثالث منع الدلالة على وجوب التادية بلفظه لصدق التادية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى
الرابع ان الرواية يمكن التمسك بها انما علم عدم نقلها بالمعنى واذا شك فيه فلا حجية فيها مع
ان الظاهر كون الرواية واحدة منقولة بالفاظ متعددة في رواية كما ذكره وفي اخرى نضر الله
بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الحسن كما فصلنا فالرواية لنا لا علينا ولو منع
الظهور وتمسك باصالة عدم التغيير معارضة باصالة عدم التعدد واما المفصل فيما ذكرنا يغني
عن ذكره دليله وجوابه كما لا يخفى على المتامل تنبيهان الاول ان ما ذكرنا انما يختص فيما كان
المقصود من الرواية العمل بما فيه والاحكام المدلول عليها الروايات واما ما قصد به
لفظه كالادعية التي فيها الفاظ مخصوصة فلا يجوز نقلها بالمعنى لانه مناف للمقصود كما لا يخفى
الثاني اذا روى الثقة مجملا وهو باصل مجامله او مشترك الظاهر مجملا فسره فالمحكي عن الاكثر قبول
الاول دون الثاني لعدم المعارض عما فسره في المجمل بخلاف الثاني فان الظاهر خلافه وما فسره
معارض لما فسره وفيه ان الظاهر ما هو ظاهر عند المخاطب لا عندنا وقد يحجب فالمعارض لا يقاوم
المعارضة لاختصاص الخطاب بالمشافهين وعليه بناء العرف والعادة في المحاورات كما لا يخفى
الثالث ان ما ذكرنا هل يختص جواز المخاطب بالخطاب او يعم والوسائط من دون فرق
فيه اشكال يظهر من بعض العبارات الاول ومن اطلاق البعض الثاني ولا يبعد دعوى
العموم اذا امن من الاختلال ولكن عند عدم الامن منه كما كان اللفظ متشابها بالاصل
فلا يجوز ذلك اذ ربما كان المقصود اجتهاد المجتهدين والحمل كالمكلف بفهمه والظاهر ان
كلام المانع يرجع الى هذه الصورة فلا اختلاف فيه فتدبر الرابع انما سبقنا ظهر ان المعتبر
جواز العمل بالرواية المنقولة بالمعنى وظاهر كلمات المنازعين البحث في جواز نقله بعض
للناقل وعدمه الا ان يكون المقصود اثبات جواز النقل حتى يتفرع عليه جواز العمل اما العموم الفعل.

فائدة قد يقال ان الرواية يجوز النقل ولا خلاف في جواز نقله [illegible]

اذا تعارض الجرح والتعديل فهل يقدم قول الجارح مطلقا او المعدل مطلقا او التوقف مطلقا او
التفصيل فيما يمكن الجمع وما لا يمكن او غير ذلك من التفاصيل التي يشير اليها انشاء الله فيه خلاف بين الاصحاب
القول الاول منسوب الى الاكثر لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول
انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن
وليس المراد كونه كاذبا واقعا وصادقين في الواقع بل المراد لزوم تكذيبه وتصديقهما فالمناقشة
لفظية واورد على هذا الاستدلال وجوه الاول انما يتم ذلك اذا كان العدالة بمعنى عدم ظهور
الفسق واما اذا قلنا بالمعنيين الاخيرين فلا وفيه نظر سيظهر الثاني ان ما ذكروه انما يتم في غيرها اذا عين
الجارح السبب ونفاه المعدل بخصوصه كان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل هو
حي ورايته بعد ذلك اليوم فلا يمكن الجمع بالقول بتقديم الجارح وفيه نظر انه والثالث انه لا
دليل على مثل هذه الظنون واليه اشار ابن طاوس حيث قال انه ان كان مع احدهما رجحان
يحكم الحق بالصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف واجيب عنه بان الدليل على اعتبار
هذا الظن كون الطباع مجبولة على الجمع مهما امكن والقول الثاني ربما ينسب الى جماعة وربما
سبق في القائل به وغاية ما يستدل لهم ما ذكره بعض الافاضل بان فطرة الانسان وسيرته
مبنية على ان عادتهم على الحكم بالجرح بادنى سبب اذا تحقق لا يحكمون بالعدالة الا بعد وجود الاسباب
المتعدده والافعال الكثيرة الدالة عليها فاحتمال الخفاء فيها اقل من احتمال الخفاء في الجرح وفيه انه
ان اراد انهم يحكمون بالجرح بادنى سبب وان لم يكن ذلك سبب الجرح فما شاء وكلامنا من الجارحين
الذين هم كان كلامنا على جرحهم وان اراد انهم يحكمون بمجرد صدور سبب كان جرحا حقيقة ليصدق
في صور يستحق تفصيله وهذا لا يوجب تقديم قول المعدل مطلقا والقول بالتفصيل لم صور وذهب
الى كل واحد ويظهر من بياننا قول التوقف ايضا فذهب بعض الى انه ان امكن الجمع بينهما
بان لا يلزم تكذيب احدهما وعدمه فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب
الفسق وكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا في اخباره عن الفسق
ولا يعرف بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وان لم يمكن الجمع كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل
فلا بد في الترجيح الى المرجحات كالكثرة والاعلمية والاورعية ونحو ذلك وهذا صرح في يبب والمنية
وقيل بعد فقد المرجحات بالتوقف وهو المحكي عن ابن طاوس ومذهب البهائي وهنا تفاصيل اخر
لا تطيل بذكرها والاولى ان يقال ان المسئلة اما مبني على حجية الظن ام لا بل على التعبد
اما مبني على كونها الذي كتب رواية او شهادة وعلى الاول فيقيل يقدم اقوى الظنين ان وجد
والا فيتبع الجارح لكثرة المستقر والشيء يلحق بالغالب ويمكن تقديم المعدل لما ذكر سابقا لوجه [illegible]

فيقول قول المعدل في نظر الى [illegible]

والحق في التفصيل بين ما ثبت عدالته سابقا وعدمه فان كان الاول فيقدم ما يوافق الاستصحاب
هذا اذا كان متساويين في القوة والضعف لان الاستصحاب دليل فقاهتي لا يرجع اليه الا بعد
فقدان الدليل الاجتهادي فاذا كان احدهما اقوى ظنا فيؤخذ به وان فقد الدليل الاجتهادي
فالراجح فقاهة من كان قوله موافقا للاستصحاب وان لم يعلم حاله سابقا ولكن اتفقا في تعديله
في زمان واختلفا في فسقه لاحقا بان يقول كان شارب الخمر في السنة السابقة والاخر يقول نعم
ولكن صار تائبا والاخر عادل فالعمل قول المعدل لعدم التعارض بينهما واما اذا عكس
الامر فالعمل قول الجارح ولا تعارض ايضا واما اذا اطلقا بان يقول احدهما انه فاسق والاخر
يقول انه عادل من دون ذكر سبب فيتعارضان فالرجوع الى الحالة الاولية منه وهو ما ذكرنا او لا
رجح الجرح لان التجيير انما هو فيما لم يكن اصل في البين وهنا موجود لان السابق ان كان فاسقا
فالاصل فسقه وان كان عادلا فالاصل عدالته وان لم يكن احدهما معلوما فالبناء على ان الاصل
في الانسان العدالة او الفسق نظرا الى ان العدالة ملكة راسخة لابد من حصولها والاصل
عدمه فيلزم الحكم بالفسق مع ان الغالب الفاسق يلحق بالاعم الاغلب ونظرا الى ان الفسق
ايضا صفة حاصلة من صدور المعاصي والاصل عدمه فلا يحكم بفسقه لان الاصل عدمه بل لا بد
بعد الملاحظة كون كل منهما وجوديا والاصل عدمهما التوقف ولكن لما كان الغالب ان المعدل
لم يطلع على ما يطلع عليه الجارح فالظن يحصل بفسقه واما اذا صرحا بالعدالة والفسق في زمان
واحد كما اذا قال المعدل رايته ظهر الجمعة يصلي الجماعة والاخر يقول رايته في تلك الساعة
يزني فلا يمكن الجمع الا بالحكم بالتساقط والرجوع الى الاصل وهو عدم ترتب الاثار المترتبة
عليه لان العدالة الموجبة لترتب الاثار لم يثبت فلا يقدم الجرح بل الحكم في الحقيقة عقتضاه
والحق ان النزاع ليس في الاقسام التي كانت الحالة السابقة معلومة من الجارح
او متفق عليها بين المعدل والجارح التي هي مجرى للاستصحاب لان الرجحان في معلوم
واما النزاع ظاهرا في الصورتين الاخيرتين وهي صورة الاطلاق وعدم العلم بالحالة السابقة
او التصريح بذكر السبب بحيث لا يمكن الجمع بينهما ويظهر هذا الدعوى من ظواهر كلماتهم
واستدلالاتهم في محل النزاع وهذا التفصيل غير محتاج اليه بل لابد الكلام في محل الكلام
وهو قبول قول الجارح لاصالة عدم ترتب الاثار المترتبة عليه ولغلبة الفسق عدم اطلاع
المعدل على ما يطلع عليه الجارح في صورة عدم ذكر السبب المتعارضين كما هو محل البحث
فاما تقديم لقوله او عمل بعضهما قوله فالحق مع المشهور هذا بناء على كون المسئلة مبنية
على الظن واما بناء على الرواية او الشهادة فلذا ايضا كذلك لان المفروض تساويهما من جميع الجهات

فائدة في الفرق بين الابناء [illegible]

فلا وجه للفرق بين الصور ويمكن التفصيل هنا تفصيلا اخر وهو تقديم الجارح بناء على الظن لانه اقوى
الظنين لما ذكرنا وان كان ابتناء على الشهادة او الرواية وكانا متساويين زمانا وعددا ولم يعلم الحالة
السابقة فالحكم بالتساقط والتوقف فالرجوع الى الاصل فالترجيح لقول التوقف من دون تخيير
ولا تخيير لعدم القول به في المقام ويمكن ترجيح الجرح على تقدير الشهادة واعتبار المشاهدة فيها
كما هو الحق فيها والوجه ان الجارح يشهد بما شاهده والمعدل يشهد على ما لم يشاهده فلا يقبل النفي
لعدم ان شرط الشهادة فالعمل قول الجارح غاية ما في الباب يقبل شهادة المعدل عند عدم المعارض
للاجماع وعند التعارض لم يثبت الاجماع على قبوله هذا اذا استند قول الجارح الى المشاهدة واذا لم يستند
الى المشاهدة او لم يعلم استناده اليها يلحق بالاعم الاغلب واذا علم استناد كل منهما الى غير المشاهدة فيقبل
ايضا لعدم القول بالفصل فالجارح مقدم مطلقا واما اذا لم يعتبر المشاهدة في الشهادة وجعلناهما من باب الرواية
فيتوقف الا في القسمين الاصل في الاشخاص التوقف بحسب الحكم بالعدالة والفسق كما هو التحقيق واما
ان قلنا بان الاصل احدهما وقلنا بالشهادة فيقدم قول من كان مخالفا للاصل لانه مدعي وبينته
مقدم على بينة المدعى عليه كما هو الحق في تعارض الشهود ايضا ولو جعلناهما من باب الرواية فيقدم
الموافق للاصل لانه المرجح بعد التعارض والتساقط هذا اذا لم يعلم الحالة السابقة مع تساويهما
من جميع الجهات واما اذا علم كونه عادلا او فاسقا فاذا اعتبرناهما من باب الشهادة مع اعتبار
المشاهدة فيقدم قول الجارح لما ذكرناه ولو اعتبرناهما من باب الرواية او لم نعتبر المشاهدة فالعمل
بالاستصحاب الحالة السابقة او نقول بتقديم الجرح مطلقا اذا كان موافقا للاستصحاب واذا لم يكن كذلك
فيقدم القول بالفصل واما مع الاختلاف في الزمان فلا تعارض فيقدم المتاخر زمانا واما اذا اختلفا
زمانا ولكن اختلافا في زمان الاداء فعلى القول بان الشهادة يثبت بها الحكم ولا يؤثر فيها ما يقع بعد
يقدم السابق وعلى القول الاخر فيشكل والتحقيق ان المتقدم لو كان شهادته في زمان الحاجة
الى العمل بالخبر فلا اثر للمتاخر والا فلا يقدم المتقدم هذا بناء على الشهادة وعلى القول بالرواية
مشكل فيتوقف كالسابق الا اذا علم الحالة السابقة او قلنا باصالة العدالة او الفسق فيرجع اليه مع
تفصيله وان كانا مختلفين في العدد فيقدم الاكثر لان ترجيح الاكثر يلزم تخصيص مفهوم ايه النبأ
بالاقل وان عكس فيلزم ذلك وهو طرح الاقل وقبول الاكثر ولو قلنا بانها شهادة فالتعارض والتوقف
الا مع اعتبار الاصل او الاستصحاب او المشاهدة فيها كما مر وان كانا مختلفين في الظاهر والنص فمبنا
على الرواية يقدم النص لا لقوته بل لان في ذلك يلزم تخصيص مفهوم الاية بالمظنون وهو اولى
من تخصيصه بالمقطوع واما بناء على الشهادة فلا يتفاوت بينهما لو لم يكن ظهوره ظهورا ينافي الشهادة
فيبقى التوقف على نحو ما مر او نقدم النص وكذا يتوقف لو كان احدهما ايضا والاخر اكثر عددا وكان ظاهرا

ولو قلنا بالرواية [illegible]

لان الاية مدلولها قبول خبر العدل مطلقا فيلزم تخصيص بالمقطوع فيلزم تخصيص ... ولو طرحنا المظنون فيلزم تخصيص مفهوم الاية لعدم العمل بقول المقطوع ولو طرحنا المظنون فهذا اولى منه

على تقدير الشهادة وعلى تقدير الرواية يقع التعارض بينهما اذ في كل منهما وجه رجحان فالنص راجح لقلة التخصيص ومرجوح لمعلومية التخصيص والظاهر راجح لمظنونية التخصيص ومرجوح لكثرة التخصيص فيتعين ايضا التوقف لكون كذلك واما الاختلاف في الاعلمية والاورعية واشباههما فلا يتفاوت فيه اعتبار المتقدم على التحقيق نعم يتفاوت في اعتبار الظن انتهى ملخصا وقد ظهر من مجموعها ان مراده في هذا التفصيل ما اخترناه سابقا وما زاده الا احتمالات لا يحتاج الى ذكرها في المقام نعم يختلف بناء على كون المعتبر في الشهادة المشاهدة او كون الاصل العدالة او الفسق وهذا مما اتفق التحقيق عنده ايضا الا اعتبار المشاهدة وهو ايضا الظاهر خلافه وما ذكره في تقديم الجرح لعدم القول بالفصل انما هو مبني على ما قرره سابقا ان القول منحصر في القولين ولا قائل بلا تقديم الجرح لما يظهر من عبارة لم من القول بتقديم الجرح او التوقف وما ذكرنا من وجود القول بتقديم التعديل بحيث يتبيان استدلاله لوجود الفاصل وايضا يختلف حكم ما ذكرنا في صورة جعلها شهادة ونقول بتقديم بينة المدعي وهذا قليل الفائدة لقلة القائل به مع انه مخالف للتحقيق ولا يسبق بانها رواية فتم وايضا تقديم المتقدم لو كان الاداء متقدما وكان زمان الحاجة ليس محلا للكلام لان ما نحن فيه وهو التعديل والجرح في الرواية لا عبرة بوجود ذلك والكل عندنا سواء لا لاجتماع المتعارضين عند حاجتنا فتدبر واما اصالة العدم والعموم والظهور مبناها على الظن فالوجه ظاهر واما على الشهادة والرواية فكما ذكره وليس فيه كثير فائدة فالاقتصار بهذا القدر اولى فلا نطيل الكلام تنبيه قد ذكرنا سابقا ان المشهور ان لفظ ثقة يدل على كون الراوي عدلا اماميا وربما يعارض قولهم ثقة مع قول احد غير امامي مثل قول النجاشي في داود بن حصين انه ثقة وقول الشيخ انه واقفي فحكموا بكونه موثقا جمعا بين القولين لان دلالة ثقة على كونه اماميا ظاهر ودلالة واقفي على كونه غير امامي نص وهو مقدم على الظاهر وقد اورد عليه بان لفظ ثقة ان لم يكن موضوعا للمعتدل الامامي فلا معنى للجمع لعدم التعارض وان كان موضوعا للمعتدل الامامي فدلالة كل واحد من القولين نص فلا معنى لتقديم احدهما على الاخر من هذه الجهة وثانيا سلمنا ذلك ولكن لا دليل على جواز حمل كلام احد على كلام الاخر نعم ان كان النص والظاهر المطلق والمقيد ونحوهما في كلام شخص واحد او في حكم شخص واحد ككون احدهما في كلام اصل الائمة والاخر في كلام امام اخر يحمل احدهما على الاخر ومع التعدد فلا دليل على الجمع مثل قول اهل اللغة بان الصعيد مطلق الارض وانه تراب خالص فلا يحمل احدهما على الاخر بل يحكم على ترجيح قول من كان مرجحا للاعلم والجواب عن ذلك لوجوه الاول يمنع كون ثقة موضوعا للعدل الامامي بل هو كل من يعتمد عليه مرتبة في الرواية لان الجمع نقل الثقات

مع انه مخالف لما ذكرنا اصلا وايضا واما مختار امر الاصل لانا ايضا نقول بتقديم الجرح من باب الاصل او لكثرة عدم اطلاع المعدل بما يطلع عليه الجارح بناء على الظن فتم ح

يحكم بالصحة بمجرد كون الراوي ثقة موثقا به فالاصطلاح المدعى عليه في ذلك اللفظ ممنوع بل الظاهر خلافه ولنا في ستالنا ذلك ولكن دلالة ثقة على كونه اماميا دلالة تضمنية ودلالة واقفي على كونه غير امامي مطابقية والثاني اقوى من الاول فيتقدم فتم الثالث ان تقديم قول الشيخ ليس من جهة الجمع المذكور بل لان قول الشيخ اقوى لانه اضبط فلذلك يحكم بكونه غير امامي فتم الرابع ان الترجيح ليس من هذه الجهة ايضا بل من جهة ان القولين اذا تعارضا تساقطا فيبقى التوقف فيرجع الى الاصل كما هو مقتضى التعارض في الجرح والتعديل كما عرفت ومقتضى الاصل الحكم بكونه موثقا لعدم ثبوت كونه اماميا والاصل عدم ترتب الاثار الشرعية على صرفه وهو قبول فالحكم بتوثيقه فقط حتى لان التوثيق نافع للاصل متقدم عليه فتم الخامس ان قولهم ثقة ظاهر في العدل الامامي عند الاطلاق وهذا الظهور ناش من غلبة استعمالهم في ذلك وهو ظاهر مشهور في الامامي وليس هذا وضعا حقيقيا فيقتصر عليه عند عدم التعارض واما عند التعارض فقول الشيخ انه واقفي قرينة على عدم ارادة النجاشي كونه اماميا فتم فكان المستند لا يخلو عن اشكال ولا يبعد اقربية الجواب الاول ويشهد عليه اصطلاحهم في الصحيح كما لا يخفى فتدبر

في العقل والتقرير … فعل المعصوم ع اما من الافعال الطبيعية او غير الطبيعية او متردد بينهما لا كلام في الاول في انها مباح له ولنا واما الثاني فاما ان يعلم قصده القربة او لا يعلم وعلى الاول اما ان يعلم اختصاصه به او يعلم عدم اختصاصه به او لا يعلم شيء منهما اما الاول فلا كلام فيه ايضا واما الثاني فاما ان يعلم وجهه او لا فعلى الاول ايضا لا كلام فيه انما الكلام في الصور الاربع الباقية وهي المردد بين الطبيعي وغير الطبيعي وغير الطبيعي الذي لا يعلم منه قصد القربة وما علم قصد القربة فيه المردد بين كونه مختصا به وعدمه وما يعلم عدم اختصاصه به مع العلم بقصد القربة ولا يعلم وجهه ٢ فالخلاف في هذه الصور والمحكي عن جماعة القول بالوجوب في حقنا والمحكي عن الشافعي القول بالندب وعن مالك الاباحة وعن العلامة وغيره القول بالندب ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة وعن قوم التوقف والقول بدلالته على الرجحان المطلق وعلى الجواز كذا ان كان وعن المحقق التوقف وكذا عن المرتضى وجماعة وربما يحكى تفصيل اخر والحق التفصيل بان يقال ان كان الاحتمال فالتحقيق الحكم بالاستحباب لاصالة عدم الوجوب وثبوت الرجحان لمكان العلم بقصد القربة ولا دليل على الوجوب لضعف ما تمسك به القائل به كما ستعرف واما الاول لانا باصر للاصل وعدم ثبوت الرجحان فكيف عدم جواز الترك وادعاء غلبة الراجح في افعاله فضرا ممنوع بل نقول غلبة الافعال الطبيعية في غاية القوة واما الثالث ففيه اشكال من ان الاصل الاباحة ومن غلبة الاشتراك بيننا وبينه ص في التكاليف الشرعية فيقع التعارض بين الاصل والظاهر ونقول بعض الاصحاب …

والقسم الثالث اما ان يعلم وجهه ايضا او لا اما الاول منهما فسيجيء الكلام فيه واما الثاني مع … الاقسام الثلثة هي الاقسام الاربعة ١٢

لاصالة حجية الظن وهو ثم كان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل مع عكس التمسك باصالة الاحتياط التي يحكم بها العقل عند احتمال الوجوب او الاستحباب الخالي عن امارة المضرة مع ظهور الادلة التي تمسكوا بها القائلين بالوجوب لانها بين قصور ظاهر … دلالتها على الوجوب فتدل على رجحان التأسي فاعلم فيما قصد القربة اعم من ان يعلم الاشتراك او لا يعلم يحكم بالاستحباب الظاهري لتيقن الرجحان فيما علم الاشتراك والظن مع عدم العلم بالوجوب والظن بالاشتراك فيما علم الرجحان وشك في الاشتراك واما الاستحباب الواقعي فلا دليل عليه لا يقال كيف يحتمل بهذا الظن مع القول باصالة حرمة العمل بالظن لانا نقول ملاحظة غلبة الاشتراك وحسن الاحتياط والادلة الدالة على حسن التأسي يحصل الظن القوي بالاشتراك بحيث لا ينقص عن الظن الحاصل من الشهرة ونحوها من الادلة الظنية التي قلنا بحجيتها في الفروع في اثبات الاحكام الشرعية بالدليل الرابع لا يقال حسن الاحتياط انما يسلم اذا كان الفعل راجحا ولم يكن فيه احتمال المرجوحية والمقام ليس كذلك لاحتمال التشريع المحرم لانا نقول احتمال التشريع انما يتحقق في صورة الحكم بالاستحباب الواقعي واما اذا قلنا بالاستحباب الظاهري فلا نسلم التشريع كما لا يخفى فالحق ما ذهب اليه العلامة ان كان مراده ما ذكرناه وان كان مراده الندب الواقعي فلا دليل عليه كما عرفت واعلم ان ما ذكرنا من الاقوال انما هي فيما لم يعلم وجهه واما ما علم وجهه فسيجيء الكلام فيه وما نحن فيه هنا مردد بين كونه مختصا به وعدمه مع عدم العلم بالوجه وهذا مردد بين ان يكون للمعصوم واجبا او مندوبا او مباحا اذا لم يعلم منه قصد القربة ايضا واما اذا علم قصد القربة منه فهو مردد بين الوجوب والاستحباب وما كان مرددا بين الفعل الطبيعي وغيره … فيدخل في القسم الاول من هذين القسمين الاخيرين لانه مما لا يعلم وجهه اصلا واستدل القائلون بالوجوب بوجوه ضعيفة اقواها الايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وجه الدلالة ان الامر حقيقة في الفعل والقول والمشترك يحمل على معانيه ولو منع فلا اقل من الاجمال والتكليف به يقتضي الاتيان بجميع محتملاته تحصيلا للبراءة والتحذير عن المخالفة يقتضي وجوب الموافقة وهي في الفعل الاتيان بمثله صورة واجيب عنه اولا بمنع كون الامر حقيقة في الفعل وثانيا سلمنا الاشتراك لكن لا يحمل على معنييه في اطلاق واحد من غير قرينة فيلزم حمله على احد معنييه والقول مراد قطعا للاجماع لانه قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول الاية فلا يحمل على الفعل ايضا لما ذكرنا فساده وثالثا سلمنا ذلك ايضا لكن المخالفة تتحقق اذا علم وجوبه وان لم يسم العادل مخالفا ولذا لا يقال للحائض انها مخالفة للنبي ص في ترك الصلاة ورابعا سلمنا المخالفة ولو لم يعلم الوجه ولكن لا بد من اعتبار الوجه في خصوص المقام لعدم صدق المخالفة في الافعال الغير الوجوبية

ما لو قلنا بعدوله … واما الجرم فلا قائل به عندنا هذا ١

ومنها ان الاصل حرمة مخالفته كل فعل نظرا الى الاطلاق اما ما قام الدليل على جوازه والجواب هذا حسن ان كان رجع الضمير الى الرسول ص وقد يمنع لاحتمال رجوعه الى الله تعالى لانه اقرب لا يقال المستفاد من سياق الاية صدرا وذيلا الحث على طاعة الرسول ص فيناسبه عود الضمير اليه ايضا لانا نقول يمنع المنافاة بل العود اليه تعالى ايضا حث على طاعته حيث لمخالفة امره تعالى يكون حثا على متابعته ثم لو تنزلنا فغاية الامر الاجمال المنافي للاستدلال انتهى وفيه نظر لانه خلاف الظاهر لان الحث الظاهر على طاعة الرسول ص لا بد ان يكون الحذر على مخالفته وما ذكره تاويل مخالف للظاهر فلا يندفع الايراد نعم الجواب ان المخالفة انما تتحقق عند عدم اتيان الشيء على الوجه المامور به فلو امر به على سبيل الوجوب لا بد ان يؤتى على وجهه وكذلك لو امر استحبابا لا بد ان يؤتى مستحبا وكذلك ما حكم باباحته لا بد ان يعتقد باباحته وان يؤتى مباحا فاذا لم يعلم وجه الفعل فالاتيان على وجه الوجوب ليس متابعة واطاعة بل ربما هو مخالفة بل مخالفة حقيقة كما لا يخفى فالاولى الجواب الثالث وما قبله وايضا الايراد بحاله وهو ان الضمير راجع الى الله لانه الظاهر من الاية وكذلك استدل بقوله تعالى … فلا ربط لها بالمدعى كما لا يخفى ومنها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله ص اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر اي وما كان يرجو الله واليوم الاخر فلم فيه اسوة حسنة ويلزم بعكس النقيض من لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا الله واليوم الاخر وهذا توعيد يدل على الوجوب واجيب عنه اولا بمنع دلالتها على الوجوب لان الظاهر من قوله تعالى لكم عدمه لان الذي يناسبه عليكم ولذا استدل به القائل بالندب وقوله تعالى لمن كان يرجو الله لا يدل على التهديد لان رجاء الله كما يكون في العفو كذا يكون في العقاب كما هو المحكي عن جماعة وثانيا سلمنا الدلالة على الوجوب لكن لا نم ان التأسي هو الاتيان بمثل فعل الرسول ص بل على الوجه الذي فعل لانه فعل كما صرح به جمع ومنها قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع هو الاتيان بمثل فعله واجيب عنه بان المتابعة هو الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي فعله لانه فعله فمن فعل ما فعله بعض الندب مثلا بعنوان الوجوب ليس متابعة له كما يحكى عن المحقق وزيادة الصيغة لا يفيد هيئتها على حقيقتها عكس العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول يستلزم التخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال … اجماعا مع انه اذا ابقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالفعل لا بالمقيد فلا مجاز اصلا وقد يرد بصدق المتابعة عرفا وان لم يعلم بالوجه ويرشد اليه جواز ايتمام المتنفل بالمفترض لصدق المتابعة مع التخالف في الوجه انتهى وفيه نظر لان المتابعة يختلف بالاضافات وبحسب المقامات وبالنسبة الى الاشخاص فان المتابعة

التصرف في المادة ان يحمل على الاتباع المجازي وهو الاتيان بصورة الفعل فان لم يكن على وجهه يخرج بذلك عن معنى الاتباع المحقق منه

في الجماعة هي متابعة الامام في الحركات والسكنات العقلية والصورية ويدل عليه عدم قراءة المأموم وراء الامام مع انه متابعة شرعا ولو لم يكن ذلك رحضرا وعزيمة من الشرع لما عدّ الساكت وراء الامام تابعا له فالمقصود في الجماعة حفظ متابعة الصورية من جهة الافعال والسكنات واما متابعة النبي ص انما هو في جميع جهات العبادات في العبادات بان يكون تابعا له في القصد والوجه والا لم يكن تابعا له فلو صلى النبي ص في اول الظهر اربع ركعات واظهر النية بقصد الوجوب باللسان بحيث يسمع الناس ثم ان يقول بعد الفراغ اتبعوني في هذه الصلوة فلو نووا الندب لما عرفا انهم اتبعوه في هذه الصلوة منذ بر واجيب ايضا ~~بما اجيب عن الاية السابقة~~ بان المتابعة في القول واجبة قطعا والمراد بها كما صرح به الفاضلان وغيرهما امتثال مقتضاه من وجوب او ندب او حظر فلا يحمل على المتابعة في الفعل والا فان المشترك هنا كما على معنييه من غير قرينة فان الظاهر من لفظ المتابعة مشترك لفظي بين القول والفعل لا معنوي لعدم تبادر القدر المشترك منها الاشتراك المعنوي لكن بتم الاستدلال لو كان الضمير عائدا الى الرسول ص واما اذا رجع الى الله تعالى فلا يمكن الحمل الا على المتابعة في القول وذلك واضح وحيث لا دليل على تعيين المرجع فلا بد من التوقف انتهى وفيه نظر لان الدليل التعييني موجود وهو ظهوره في الرجوع الى الرسول ص لانه اقرب

ومنها قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وجه الدلالة ان محبة الله تعالى واجب وما ذاك الا للملازمة بينه وبين اتباعه ص فيجب اتباعه ايضا وفيه ما عرفت في الاية السابقة ومنها قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد اتانا فيجب اخذه ~~الخ~~ والجواب واخذه هو الاتيان عنده واجيب عنه بان المراد ما امركم بقرينة ما نهيكم والا لاختل النظم المنافي للفصاحة القرآنية الا ان يجعل من كثرة الفعل تابعا عنه كما جعل فعله ص امرا لكنه مجاز بلا قرينة لعدم فاسل مع ان الظاهر احرام لا يقل بلزوم متابعته ص في التمسك العرفي المعلوم وجهه ثم يمنع من صدق اتيكم من فعله ص انتهى وهو جيد ثم لو سلمنا صدق الاتيان على فعله ص فانما يسلم لو علم انه يكون مقصده في فعله الاتيان لا مطلقا

ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وجه الدلالة ان فعله طاعة وفيه ان الاطاعة لا يتحقق الا بعد ثبوت التكليف ومجرد فعله لا دلالة عليه فلا يثبت بمجرد فعله كونه اطاعة لا دليل عليه

ومنها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا لان الله تعالى بين انه زوجه ليكون حكم امته مساويا لحكمه وفيه انها تدل على الاباحة مع انها في مقام توهم الحظر فلا تدل على الوجوب ولكن لا يخفى دلالتها على اصالة الاشتراك لان الله تعالى جعل تزويجه دليلا على جواز ذلك فعله ص لو لم يكن دليلا يعرف به اشتراك الحكم بينه وبين الامة فلم يكن لقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية معنى فالحكم لا يتابع فيما علم وجهه ~~غاية النوع~~

ومن جملتها الاخبار منها ما روى عن ام سلمة انها سئلت عن قبلة الصائم فقال ص الا تقولين لهم اني اقبل وانا صائم وفيه بعد ضعف السند قصور الدلالة لانها كالاية السابقة تدل على الاباحة سيما في مقام توهم الحظر ومنها ما روي انها سئلت عن بل الشعر في الاغتسال فقال ص واما انا فيكفيني ان اصب على راسي ثلث حفنات من ماء وفيه ايضا مع ضعف السند قصور الدلالة اما اولا فلانها ظاهرة في الاختصاص فهي لنا لا علينا ثانيا فلانا سلمنا الدلالة على الاشتراك لانها في مقام جواب السؤال وبيان الحكم ولكنها في مقام بيان اقل ما يجزي به ولا دلالة لها على وجوب اتباعه في ذلك بل رخص للاكتفاء بعد العذر كما لا يخفى

ومنها الى من جملة الادلة اجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما في الروايتين السابقتين وانهم حلقوا لما حلق وذبحوا لما ذبح ورجعوا الى عائشة في بطل منازعتهم في الغسل من التقاء الختانين حين اخبرت ان النبي ص اغتسل منه فصاروا الى وجوب الغسل بمجرد فعله ص ولو لم يكن واجبا لما صاروا اليه والجواب اما عن الروايتين السابقتين فقد مضى واما الحلق والذبح فلو سلمنا كون فعلهم على سبيل الوجوب فلم تم انه لاجل مجرد فعله ص بل للدليل الخارج عرفوا الوجوب منه كقوله خذوا عني مناسككم ونحوه واما عن حديث التقاء الختانين فلا نسلم بل ربما علموا ذلك من قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل فعرفوا امتثاله بذلك من القواعد الكلية الخارجية ولو سلمنا اخذهم بمجرد فعله ص فان القرينة موجودة لان عندهم كان الجنابة قطعا يترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما فعلموا وجوب ذلك من المقدمات الخارجية والقرائن الداخلية في المقام فاخذ افعالهم عن افعاله ص في هذه المقامات الخاصة مع قيام الادلة على وجهها واشتراكهم اياه لا يدل على اجماعهم على ذلك لا بقي كلام في وجود بيانات كثيرة في كل مورد من موارده والاصل عدمها وغاية ما يلزم منا الحكم بوجود بيان كلي يكشف عنه الاجماع وبيانات واصبت عنه او لا بالنقض في موارد التي انعقد فيها الاجماع على عدم وجوبها فيلزم على ما ذكروا القول ببيانات متعددة وثانيا نمنع لزوم القول ببيانات كثيرة على قولنا لجواز ان يكون بيانا واحدا فينقض بموارد الاجماع فيه ان هذا ايضا يحتاج الى تعدد البيانات في موارد الاجماع ولكن لو كان بيانا واحدا كما ادعاه المستدل لا يلزم الا بيان واحد او بيانان فلا ورد الا ان يدفع الايراد على الجواب بان غاية ما يدل اجماعهم لو سلمناه انما يدل على اخذهم من فعله اذا علم وجهه واما مع عدم العلم بالوجه فلا دلالة لهذه الموارد المذكورة على وجوب الاخذ والتأسي به لذلك كما لا يخفى

ومنها دليل الاحتياط لان الاخذ به احوط لانه يخلص عن التكليف لو كان واجبا والا فلا حرج في فعله واما لو ترك فيحتمل تركه الواجب والجواب منع عدم الحرج في فعله لاحتمال عدم الوجوب فالاتيان على وجه الوجوب كان تشريعا محرما لان الكلام في اصل التكليف لا المكلف به ما ذكرت انما

يجري في الثاني دون الاول وما بقي في وجه الحجة احتمال الاختصاص مع انه يقول باصالة الاشتراك ولزوم الاتباع فيما يعلم وجهه لا وجه له لان احتمال الاختصاص لو كان مانعا لجرى فيما علم وجهه ايضا فلا وجه لاختصاصه بمقام دون مقام فتدبر وقد يتشبث بوجوه اخر لا فائدة في ذكرها الغاية ضعفها هذا الكلام فيما لم يعلم وجهه الذي وقع عليه فعله ص واما اذا علم وجهه فالمحكي عن الشيخ والعلامة في كتبه الثلثة والسيد عميد الدين وفخر الاسلام وكثير من العامة من المعتزلة وغيرهم القول بوجوب اتباعه على الوجه الذي اتى ص به ان واجبا فواجبا وان ندبا فندبا وان كان اباحة فاعتقاد اباحته مخيرا بين الفعل والترك والمحكي عن ابي علي بن خلاد المعتزلي الوجوب في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات وعن قوم التوقف ومال المحقق اليه ايضا في المعارج وعليه صاحب القوانين ~~والسيد في المنابع~~ احتج الاولون بوجهين احدهما الايات المتقدمة مثل قوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة وقوله تعالى فاتبعوه وقوله زوجناكها الاية وغير ذلك وحكي عن المحقق الجواب عن الاية الاولى بان الاسوة ليس من الفاظ العموم فيصدق بالمرة الواحدة وقد توافقنا في وجوب التأسي به في بعض الاشياء وعن الثانية ايضا كذلك قال لا يقال العرف يقتضي بوجوب التأسي به في كل الامور لانه لا يقال فلان اسوة لفلان الا اذا كان اسوة له في كل امر لانا نقول هذا لا تم فلا بد له من دليل واجاب عنه ايضا بما حكي عنه بان المقصود من ايجاب التأسي والاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع الافعال وهو الخطاء او في فعل معين ولا دلالة للفظ عليه او مبهم وهو ابعد من عادة الشرع في خطابه لانه موضع وكاشف ولانه لا اظهار فيه لشرف النبي ص وقولنا لك اسوة بفلان في جميع الاشياء يفيد التأكيد وليس تكرارا خاليا عن الفائدة وقولنا في هذا الشيء لا انا نقض منه لان عموم المتابعة انما استفاد من التأسي المطلق والمتابعة المطلقة وليس هذا عطلق بل هو معين اما اذا قلنا لك اسوة بفلان فانه يفيد العموم اذ المعروف انه يطلق ذلك اذا كان قدوة لك في جميع الاشياء انتهى وهو جيد ولكن لا يدل على الوجوب لان المحسن اعم من الوجوب بل يدل على الرجحان وغايته الاستحباب الا ان يتم بالاجماع المركب وهو مشكل فتدبر وربما ~~يقال في الوجوب~~ ولكن الاية الثانية في غاية القوة في الدلالة على الوجوب واحتمال رجوع الضمير الى الله تعالى في غاية البعد والضعف كما اشرنا اليه وما قيل ايضا من صرف المتابعة على المتابعة في الجملة ولو مع اختلاف الوجه هذا الوجه له كما لا يخفى واجيب عن الثالثة بان التأسي في التزويج لا يدل على التأسي في غيره لاحتمال ظهور عدم اختصاص ذلك التزويج به فلا يستفيد التشاركية لو لم يثبت اذا شك في الاختصاص ولا ينافي ذلك التعليل ~~لا يخفى انتهى وفيه~~ على انه قد صرح العلامة بدلالة الاية المذكورة على اختصاص التأسي في التزويج لقوله تعالى لكيلا يكون الاية فالحكم يعقل في مثل

هذا العموم

هذا العموم انتهى وفيه نظر لما ذكر سابقا من ان التعليل يدل على التأسي والا لا معنى لجعل ذلك حرجا للمؤمنين في عدم الحرج بل يدل على لزوم التأسي كان مسلما عند الاصحاب ايضا وثانيها الاجماع المحكي عن الحكي في العدة والمنتهى وغيرهما في الرجوع الى افعاله في تعرف الاحكام وحكي عن المحقق الجواب عنه بانه استدلال بصورة خاصة على قضية عامة ولئن سلمنا حصوله في تلك الصورة منقص بمثله قياس ويمكن الجواب عنه بان رجوعهم الى فعله في موارد علموا حصل لنا العلم باجماعهم على رجوعهم في كل مورد وكان لبناءهم على الرجوع الى افعاله فليس التعدية قياسا بل تحصيل العلم يكون ذلك طريقتهم وسجيتهم على ذلك فتدبر والتحقيق على ما نبهنا اليه اولا ان افعاله اما ان يعلم من الافعال الطبيعية واما ان ليثبت مبناه في كونها غير الطبيعية واما ان يعلم انها غير الطبيعية ويعلم انها من الخواص به فالاصل فيها البراءة والاباحة واما ان لا يعلم كونها طبيعية او غير الطبيعية او غير الخواص او يعلم عدم القرينة في العلم بوجهها فيستحب لنا لاصالة الاشتراك وثبوت الرجحان الدائر بين الوجوب والاستحباب والاصل عدم الوجوب فالاستحباب قدر متيقن والحكم به ظاهري لا ان المتيقن هو الوجوب واقعا وما بقي ان الاصل والغالب في افعاله ان يكون راجحا فلم ما شك في رجحانه عند عدم العلم بقصد القرينة فحكم بالاستحباب للاصالة لمنع الغلبة فالاصل الاباحة واما ما علم وجهه وعلم عدم اختصاصه فهو خارج عن المبحث واما ما علم وجهه ولا يعلم اختصاصه فهو محل البحث فاصالة الاشتراك والادلة السابقة تدل على الوجوب واصالة البراءة والاباحة لا يجريان بعد قيام الدليل الظني على ثبوت التكليف والحاصل ان ما علم كونه طبيعيا او اختصاصه به او عدم اختصاصه به مع العلم بالوجه خارج عن البحث وانما البحث فيما كان مترددا بين الطبيعي وغيره وغير الطبيعي الذي لا يعلم وجهه اعم من ان يعلم منه قصد القربة ام لا او ما علم وجهه ولا يعلم الاختصاص والاشتراك فالاول يدخل حتى في النزاع الاول والحق التفصيل بين الاول والثاني في الاول الاباحة وفي الثاني الاستحباب لضعف ادلة القائلين بالوجوب كما عرفت والثالث هو محل النزاع الثاني والحق الوجوب لما عرفت هذا كله اذا لم يكن فعله بيانا لمجمل والا فهو تابع لذلك المجمل الذي كان هذا الفعل بيانا له فان واجبا فواجب وان كان مندوبا فمندوب وفي حقيقة بيان لصفة الفعل لا لوجهه كما حكي عن بعض وتنقيحه الفعل لمبينه في الوجه حكي الاجماع عليه عن جماعة منهم العلامة رحمه الله بقي الكلام في الافعال الطبيعية التي استمر عليه كالقيلولة واكل الزبيب على الريق ونحو ذلك فقيل باستحبابه ولا دليل عليه على الاطلاق الا ان يحصل الظن بان استمراره انما هو لرجحانه فلا باس بالقول به وكذلك الكلام في المردد بين الطبيعي وغيره وغير الطبيعي اذ احصل الظن باستحبابه

ولا يعلم قصد القربة ايضا او لا يعلم اختصاص الخواص

تنبيهات الاول ان المعتبر في التاسي والاتباع ما يعد في العرف تاسيا وانه صورة فعله صار
فالافعال الجبلية لو اعتمر في اثناء الفعل فلا عبرة بها كالزمان والمكان والطول والقصر وعود
ما يقع في اثناء الصلوة ونحوها فقل لا يجب فمن ادعى علم الاعتبار شطا للوجه لم الثاني اذا
شك في اعتبار امثال ما ذكرنا وعدمه في اثناء الفعل فهل يجب الاتيان بها على لزوم التاسي
او من اراد التاسي ام لا وجهان الاول جاعد وفيه اشكال لعدم صدق التاسي وصحة سلبه
عنه عند العرف ومن ان الشك فيها مستلزم للشك في وجهها ما المعتبر في التاسي متابعة
الوجه كما عرفت ويجري ذلك في موارد كثيرة في مقام ارادة التاسي وغيره ومنها البدل لرعي عنل
الوجه واليدين والمسح بالاعلى والاظهر لزوم الاتيان بها ولا يعتبر فيه قصد الوجه عند الشك
بل يكفي التقرب وبينهما لو صدق جملة الفعل يكفي في صدق التاسي عرفا ومكل لا حاجة اليه
في كل جزء جزء من اجزاء الفعل ثم على الاحتمال الثاني لو ترك مثل تعين التاسي
عنده ام لا المرجع الى العرف بالنسبة اليها بل يرجع شك للتصديق التاسي بترك جزء يشك
تصديق التاسي بتركه والعرف هو المحكم في الموارد الجزئية الثالث حكى عن بحر العلوم ان
ان صدور العبادة عن المعصوم لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا
اذا كانت العبادة التي بها طاعة مستمرة مالعرض العبادة المضادة لها فان صدور مثل
هذه الطاعة المطلوب منها الدوام عن الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها
عنده على غيرها من الطاعات المتضادة لان اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي
الحكمة والتاسي في هذا الفعل مقتضى الفضيلة والافضلية معا كالنكاح واما اذا كانت
العبادة التي بها غير ما نفترها ينضادها في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبضدها
اخرى كما في اكثر الطاعات والعبادات فان صدورها عن الحكيم لا يقتضي اثباتها ولا
كونها افضل من غيرها لامكان صدور مضادها عنه في زمان فلا يكون صدورها اثباتا
لان التاسي في هذه الافعال انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية انتهى ~~ويخرج عليه ان فعل
العبادات المتنوعة على التكوين~~ وفيه نظر لان الحكمة اذا اقتضت عدم استمرار اختيار المفضول على
الافضل فتقتضي عدم مفضوليه ما اتى به غير مستمر عليه ايضا لان اختيار المفضول على الافضل
مناف للحكمة ولو مرة كما لا يخفى فتدبر
التعارض بين فعليه عنه عكس ان تنافيا لان شرط التنافي
وحدة الزمان ولا يمكن اجتماع الفعلين في زمان واحد فلو دل دليل على التاسي فيمكن بنحو دليل
على دوام الفعل لم يقع التعارض بينهما ان كان الاول معروفا بقرينة الدوام او كلاهما فيحكم بنسخ الاول
ان كانت القرينة ناصة ولا كذلك او ظاهرة لوافق به مرة او بعض زمان عكس الاتيان به على العقل بجواز

النسخ

النسخ ح والا فغير ممكن فالتعارض حقيقة بين القرينة وبين العقل المتاخر والمنسوخ الحكم المستفاد
منها لا العقل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم فلا وجه محال فاطلاق النسخ والتخصيص على العقل
مجاز كما قيل واما التعارض بين العقل والقول ممكن فلو ورد منه ع قول وفعل فباعتبار دليل التكرار
والتكرار ينقسم الى اقسام اربعة لانها اما ان يدل على التكرار لا على التاسي واما ان يدل على التكرار
دون التاسي واما عكس الثاني واما عكس الاول وكل منها اما القول يختص به او يختص بالامة او يعمهما
وعلى اي حال اما تقدم القول او العقل او جهل التاريخ فهذه ستة وثلثون قسما اما القسم الاول من
الاربعة وهو ان لا يدل دليل على تكرار العقل ولا على التاسي به فالقول لا يخ اما ان يختص به
او بالامة او يعمهما فعلى الاول فان كان العقل مقدما على القول بان فعل ثم يقول لا يجوز لي
مثله فلا تعارض لان المفروض عدم الدليل على تكرار العقل ~~وعلى~~ وان كان القول مقدما
بان يقول يجب علي ان اجتنب عن هذا الفعل ابدا ثم فعله مترا خيا كان ناسخا للقول
ومع عدم التراخي منع النسخ على قول من يجوز وعال على قول اخر وان كان الثالث ففيه اشكال
من عدم معلوميه احد الامرين المستلزم للتوقف في البين ولعل تقديم العقل ارجح لان
في عكسه يلزم النسخ وهو مخالف للاصل وربما يتعين القول به عند عدم التراخي على قول من لا يجوز
النسخ ح وعلى الثاني لا تعارض في الصور الثلثة لاختصاص العقل به ولا تاسي على الارض
والقول يختص بالامة فلا تنافي ورد ابدا وعلى الثالث فاما ان يتناول القول للامة بنص او ظاهر
فعلى الاول فان تقدم العقل فلا تعارض اصلا وان تاخر فلا تعارض في حق الامة ونسخ
في حقه ولو جهل التاريخ فالتوقف ولعل الحكم بتقديم العقل اولى لعدم النسخ ح كما سبق
وعلى الثاني فالتقدم كالسابق والتاخر تخصيص في حقه ولا تعارض في حق الامة واما مع
الجهل فالتوقف ولعل تقديم العقل اقرب ولو تمسك جهل العقل والتراخي فالتخصيص لا يزاول
من النسخ اللازم على التراخي اذا تقدم القول فلا ~~تخصيص~~ واما القسم الثاني وهو
ان يدل الدليل على تكرار العقل في حقه دون التاسي في حق الامة فاما ان يختص القول به
او بالامة او يعمهما فعلى الاول كان المتاخر ناسخا في حقه وكذا اذا كان عاما لهما او فالتعارض
في حق الامة واما على الثاني فلا تعارض اصلا في حقهم وعلى الثالث فالمتاخر ناسخ في حقه
ولا تعارض في حق الامة ومع الجهل التوقف وقيل الاقوال ثلثة تقدم القول وتقديم العقل
والتوقف واما القسم الثالث والرابع فيظهر حكمهما باقسامهما مما ذكرنا والاقوال ثلثه مع
الجهل فيهما واما القسم الرابع في صورة الجهل فيكون القول بتقديم العقل كما تقدم لان في
خلافه يلزم النسخ المخالف للاصل وليس ذلك في تقديم العقل لعدم دلالته على التكرار لا يخفى

ثم بعد ذلك تاخر العقل ومع التراخي نسخ ع

ومن هنا ظهر ما ذكرنا ان الحكم في صورة العلم واضح واما في صورة الجهل بالتاريخ فالاقوال ثلثة كما اشرنا
اليه فمن ذهب حاجة الى تقديم القول لوجوه منها ان القول يدل بنفسه لانه وضع لذلك فلا يختلف
والعقل مفتقر الى القول في الدلالة فهو اولى ومنها ان العقل محتمل للاختصاص به دون القول
العموم ومنها ان القول اعم دلالة من العقل لانه يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس
بخلاف العقل فانه لا يدل الا على المشاهد ومنها ان دلالة القول متفق عليها دون العقل
ومنها ان القول يبطل مقتضى العقل في حق الامة فقط ويبقى في حقه بخلاف العقل فانه
يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص به فقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى
هذا يجري فيما اذا دل التكرار في حقه وعلى التاسي وكان القول خاصا بالامة وجهل التاريخ
وكذا يجري فيما اذا دل الدليل على ذلك وكان القول شاملا لهما وجهل التاريخ لان العقل
يبطل حكم القول في حقه وحقهم لكن انما يبطل بالدوام في حقه دون اصل القول هكذا قيل
وهو جيد ومنها ان القول قابل للتاكيد بقول اخر بخلاف العقل وذهب بعض الى تقديم
العقل لقوة دلالته لانه ع بين قوله بفعله ومثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
وغيرها مما جرت العادة للتعليم اذ لم يف القول للبيان ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة وحكي
عن المحقق التوقف في المعارج وهو الاظهر لان ما ذكر اعتبارات لا يوجب ترجيح احدهما
على الاخر لانه شك في الحادث ولا يثبت بالاعتبارات والواقع احدهما قطعا ولا يثبت
بالاعتبارات وان كان المراد ان هذه الوجوه مرجحة لاختيار الشارع لذلك لتوقف لان ذلك لو
صح للزم علم جواز تقديم العقل على القول ابدا وكذا العكس مع انهما ليسا كذلك وقد حكى
المحقق البهائي المعارج على ما حكي عنه من ان الكلام ليس في العقل الذي قام الدليل على وجوب متابعته انتهى
وهو جيد واجيب ايضا بمنع بطلان مقتضى القول فانما يتوجه اذا اجوزنا النسخ قبل التمكن من
العمل والا فلا بد من العمل به من زمان فلا يبطل مقتضاه اصلا كما هو الحال في العقل واما ما ذكر من الترجيح
للعقل ففيه منع المنع منه انتهى والظ ان وجه المنع عدم صحة الجزو ان العقل مستر اشكال الدلالة
في البيان الى العقول فالاحتياج في خصوص مقام لا من دواع اليه لا يوجب الرجحان مطلقا ويمكن
وجه منع الخبر لا وجه له لان المجيب تلقاه بالقبول مع ان ما يرى من كونه بمقامه ويمكن ان يكون الوجه
ان العقل ليس من جهة كونه اقوى منه بل لانه اشتهر في البيان الحكم مع انه محتمل للعبادة على
الفاعل منه واما قولهم ليس الخبر كالمعاينة فلا ربط له في المقام لان المقصود ان الخبر يحتمل الصدق
والكذب واما المعاينة فلا يحتمل الكذب لمكان المشاهدة وليس كلامنا في الخبر بل كلامنا في القول
المسموع والاتيان لنسبه الى غير المشاهد فلا فرق بين القول والعقل في انهما مخبر عنهما فكلاهما خبر عنه

هذا اذا تعارض من كل وجه واما اذا تعارض من وجه دون وجه فحكي عن العلامة في نهاية انه قال
فان تعارض من وجه دون وجه كنهيه عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط وجلوسه
لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس وذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت
للكل او له خاصة ويحتمل ان يكون نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها عاما للكل
في البيوت والصحارى وان يكون خاصا في الصحارى وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل
فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله وقال الكرخي نهيه مجاز على اطلاقه ويختص فعله به
وتوقف قاضي القضاة واحتج الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التاسي
مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم
على العام واعترض ابو الحسين بان فعله وان كان اخص لان نهيه عام في البيوت والصحارى
وفعله خاص في البيوت الا انه لا يتعدى الينا ونهيه يتعدى الينا وانما اذا جعلنا النهي
هو المخصص كنا قد خصصنا به وصح قوله لقد كان لكم في رسول الله واذا كان المخصوص
هو هذه الاية وهو اعم من النهي كان تخصيصها اولى والجواب ان نقول المحق اذا خصصنا هذه
فانما خصصتم بفعل النبي مع ما ثبت من التاسي ومجموعهما اخص من النهي انتهى كلامه
والحق التوقف لان التعارض بين النهي ودليل التاسي عموم من وجه ولعل التوقف يرجع الى
الاصل وهو الاباحة الا اذا قام الدليل على وجوب التاسي في المقام بخصوصه فيحكم بالاباحة
لكن احتياطا واما اذا ورد النهي هنا بالخصوص فالحكم بتقديم كلامه بالتاسي ح والمفروض
عدمهما فالاباحة فقاعدة لا اصالة ولا ثمرة في تحقيق التاريخ هنا وعلى الحكم بالتخصيص اذا كان
المقام محتملا له لان التخصيص لازم على التقديرين نعم ينفع اذا كان التعارض من جهة التعارض
بين العقلين او على القول بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب هكذا قيل
وهو جيد لان الفرق ثابت بين النسخ والتخصيص فلا بد من معرفة التاريخ والحكم بالتخصيص في صورة الجهالة
العقل الصادر عن المعصوم ان كان في مقام بيان المجمل او في مقام الامتثال بامر
فاعلم من خليته فيه وما علم عدم مدخليته فيه من الاجزاء الافعال والحركات فلا اشكال واما ما شك
فيه فان كان من العادات التي يتلبس به قبل العقل بقا فلا عبرة به الا ان يدل دليل على اعتباره
من الخارج وانما الكلام في ما استعمله ولم يكن متلبسا به قبل العقل وما تلبس به وكان من العادات
ولكن عرض له كيفية بخروجه عن العادة اما الاول فالظ دخوله في البيان والظ نحو الاداء النطق
واما الثاني فالاول منه كالتطويل في الوضوء بقدر ساعة مثلا فانه خارج عن العادة وان كان التطويل فيه
مما يعرض للانسان عادة ولكن لا يبلغ الحد فيشك في مدخليته وعدمه وهذا موقوف على مسئلة العجيبي

الحاصل

ادام بجعله ذلك ولكن شك فيه للشك في مدخليته فيه ع

والاجل فان قلنا باصالة البراءة في الاجزاء والشرائط الداخلية المشكوك فيها فلا باس والبراءة عنه وان
قلنا باصالة الاشتغال فيها فنحكم بالوجوب تحصيلا للبراءة عن الجل الذي حصل العلم بالاشتغال به
كما هو في المسئلة واما الثاني منه كالابتداء بالاعلى في غسل الوجه واليدين في الوضوء والمسح ببلة اصابع
والشروع بعضو بعد عضو بلا فصل واخذ الماء باليمنى فالشك من جهة حصول الغسل عرفا مع ترك
جميع ما ذكر فكان مقدمة من افراد المهية على سبيل الاتفاق ويحصل الامتثال باي فرد كان ومن
جهة احتمال اعتبار ذلك في المهية وصحتها ولكن مقتضى الاصل عدم وجوبها لانه من الافعال التي
لم يعلم وجهها فنجوز تركها ولكن يتفرع هذا ايضا على المسئلة المشار اليها انفا الا ان يكون هنا
اطلاق يمكن التمسك به فيصير راجعا الى الاصل كالافعال المستقلة التي لم يعلم وجهها فنحكم بجواز الترك
وقد استدل القائل بالوجوب بوجوه منها قوله ع هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فان المراد به
فلو نكس في غسل الوجه لم يكن معتدا به لما تحقق في الحقيقة وهو الاتيان ببعض ذلك الوضوء
يجب كما انه في جميع الوجوه لا يقال انه لا يتحقق من جميع الوجوه فقد يحصل بالموافقة من جهة والعام بالدليل
على الخاص لانا نقول المطلق ينصرف الى الماهية من جميع الوجوه ولذلك عد عاصيا من ترك الماهية
من جميع الوجوه لو امر باتيانه مثل فعل زيد مثلا لا يقال هذا يدل على عدم القبول ولا ملازمة بين
عدم القبول والاجزاء كالواجبات التوصلية مثل غسل الثوب لغير الله فانه غير مقبول ومخرج
عن عهدة التكليف وقد صرحوا بالاشتراك بين الاجزاء والثواب وان كان المشترك بينهما على
معانيه الا انه قد قام الدليل على عدم ارادة الاول فيحمل على الثاني لانا نقول نفي القبول وان استلزم
ذلك ولكن يستلزم نفي استحقاق الثواب وصدق الاطاعة والامتثال والقربة وهو ينافي
صحة الوضوء لما ثبت اشتراط الوضوء بالمذكورات لا يقال ان الخبر لا ينقل الا مرسلا فليس بحجة
لانا نقول ان الصدوق رواه عن العالم عن النبي ص من غير ذكر الواسطة وقال …
الحديث ونحو هذا الارسال حجة كما يظهر من العلامة على ان جمعا كثيرا من اعاظم العلماء استدلوا به
بل ادعى … الاتفاق على الاستدلال به وليس ذلك الا لثبوت التعويل عليه عندهم ويؤكده قول
الصدوق في اول … الحجة المعتبرة بان رواياته … بينه وبين ربه ومنها حكاية وضوء النبي والائمة ع
لانا نقول انه لا وجوب الا الاتيان بجميعه ومنها … واجبات الوضوء بفعله فكان فعله في مقام
البيان فيجب الاتيان به وقد يجاب عن الاول بضعف السند بالارسال ونسبته القول الى النبي
مجاز مشهور في ما كان مظنونا لا مقطوعا ويظهر الخطاء من عدم الاشارة اليه في كتب … وليس
له طريق مسند … اما حققناه وقرينة الصدق عند الصدوق دون غيره بعيد واستدلال
العلماء به لا يدل على صحة نقله لاحتمال الالزام على المخالفين لانه مروي بطرقهم والعلامة والمتأخرين

لم يعملوا

على الشيخ ما عرفت سابقا م

لم يعملوا به واعرضوا عنه ودعوى الشيخ البهائي … لمخالفة الصدوق في اول كتابه وربما يضعف الدلالة
لان قوله ع لا يقبل الله … كما يمكن كونه صفة للموضوع اي هذا كذا يمكن كونه صفة للمحمول اي وضوء اي ان
الوضوء شي لا يقبل الصلوة الا به والثاني اوفق بالقواعد وان كان الاول اظهر بحسب بادي النظر فانه يلزم
منه استثناء جملة من الامور كالماء … والمسح بثلث اصابع والبدأة بالاعلى في المسحين والغسل مرتين
عن قولك مما لا يعتبر به اجماعا ولا يلزم شي من ذلك في الثاني على انه لو منع اعتبار الماهية من جميع الوجوه
بانها تصدق اذا تحققت في بعضها كالغسلات والمسحات واليه اشار الفاضل التونسي في الشرح
ايضا وايضا يظهر من صدر الرواية وهو مرة مرة وذيلها وهو وضوء من ضاعف … وقال هذا وضوء من ضاعف
ضاعف الله له الاجر ان المراد من قوله لا يقبل … بيان عدم جواز الاقل من المرة بدون التعرض الى
الكيفية وعن الثاني منع انحصار الفائدة فيما ذكرت لاحتمال الرد على العامة من غسل الرجلين في
المسح على الخفين وغسل اللحية ونحو ذلك من تتبع الاخبار واعتنائهم ببيان منشاء ذلك في الغاية
وعن الثالث المنع منه اذ لا دليل عليه هنا في وضوئه ع واما في الصلوة اذا استدل بوجوب شي
وعدمه فيها لنقل فعله ص يدل على وجوبه وقد عرفت التحقيق بان مقتضى الاصل عدم … مع عدم
قيام دليل على وجوب التاسي اذا لم يعلم وجهه الا على مذهب … او الا على القول باصالة
الاشتغال في الاجزاء والشرائط المشكوكة اذا لم يكن هنا اطلاق ولكن هذه حجة اخرى
وانما الكلام هنا باعتبار وجوب التاسي وعدمه وقد يستدل على وجوبه بقوله ص صلوا كما
رايتموني اصلي لدلالته على وجوب التاسي والاتيان بمثل صلوته لمكان الامر به وهو
المطلق وقد يجاب عنه اولا بضعف السند بالارسال وربما يجبر باشتهاره بين الاصحاب و
استدلالهم به مدفوع لان المستدلين قليل مع احتمال كون استدلالهم في مقام الالزام
على العامة وثانيا من حيث الدلالة لاحتمال كون الامر فيه للرجحان المطلق والوجه فيه ان
الرواية تدل على وجوب اتيان جميع ما اتى به ص في صلوته وهو خلاف الاجماع لاشتمالها مستحبات
كثيرة فلا بد ان يحمل على الرجحان المطلق والجواب بان اللازم في التقييد بغير المستحبات وهو اولى
من المجاز مدفوع بان اللازم تقييدين احدهما … الرواية وثانيهما تقييد اطلاق الامر بالصلوة
باجزائها ومع ذلك لا نم رجحان التقييد فاما المجاز في راجح او مساو ولم يتم اللازم على المقيد تخصيص
المماثلة الى الاقل من النصف لزيادة المستحبات على الواجبات في الصلوة مع احتمال كون صلوته
… اخبار عن صلوة الماضين من الانبياء ع والملائكة المشاهدين له في ليلة المعراج
… باب المماثلة ليست على صيغ العموم فيمنع عدم جواز تخصيصه الى
الاقل من النصف … فيما ينفي الايراد بلزوم التقييدين وهو ايضا مدفوع بان المعهود من طريقة

الموصوف عدم م

الاصحاب تقديم تقييدات متعددة على مجاز واحد الا ترى انهم يحملون الاخبار الكثيرة المطلقة على
مقيد واحد وان كانت ظاهرة الدلالة وقابلة للتجوز … بل على تقديم التقييد على المجاز
مع التعدد ايضا فتم ان الرواية ظاهرة في الوجوب اللهم الا ان يقال بان الرواية ان لم يمكن حملها
على المماثلة العامة انصرفت الى المماثلة في اصل الجنس ولا يعين في ارادتها المماثلة الكلية ولا
… كما اشرت بل نوقش بعدم تصور هذا الاحتمال عن احتمال المماثلة العامة …
وبالجملة الاعتماد على مثل هذه الرواية القاصرة السند والدلالة في اثبات اصل عظيم لا يخلو
عن اشكال وقد صرح في الذخيرة بحملها على الاستحباب انتهى ملخصا وهو جيد **تنبيهات**
الاول قد عرفت ان مجرد صدور الفعل عن النبي ص لا دليل على وجوبه وهل يلحق به الائمة ع
ايضا او لا الحق الحق لدعوى … وجود قائل بعدم وجوب التاسي بالنبي ص دون غيره ع
والاصل هنا ايضا يقتضيه والامر هنا اوضح لا يقال ان الظاهر من بعض الاخبار وجوب التاسي
بهم فيلحق بفعل النبي ص ايضا بعدم القول بالفصل من هذا الطرف كما ورد في … عن الكاظم ع
ان رجلا دخل على الحسن ع يوم عرفة وهو مفطر والحسين ع صائم ثم دخل على الحسين ع يوم عرفة
بعد وفات الحسن ع وهو مفطر ودخل … الحسين ع صائم فقال الرجل اني دخلت على
الحسن ع وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت عليك وانت مفطر فقال ع ان الحسن ع كان
اماما فافطر لئلا يتخذ صومه سنة فيتاسى به الناس فلما ان قبض كنت انا الامام فاردت
ان لا يتخذ صومي سنة ويتاسى الناس بي والتقريب انه لو لم يكن التاسي بالامام ع واجبا
لما صح تعليله لترك المستحب بما ذكره لانا نقول لا دلالة في هذه الرواية على المطلوب
بل ظاهرة في خلاف مدعانا لان قوله ان لا يتخذ صومي سنة فيتاسى الناس بي يدل على ان
بعد اخذهم سنة يتاسون بي يعني يتوهمون انه واجب في الشريعة لعدم ترك الامام ع
فيتاسون بي ويصومونه وجوبا لعلمهم بالاشتراك بين الامام وغيره ولاحتمال انهم …
اخذهم سنة يتعين وجوبه عليهم بالدليل الخارجي باشتراك التكليف بينهم وبيننا وقد مر
سابقا ان بعض … افعال النبي ص علم بالاشتراك للعلة وهذا الكلام هنا اقوى
لعدم الخصائص بالائمة ع فالاشتراك كلي لا اغلبي وهذا خارج عن قاعدة التاسي بل هو
علم بالوجوب بعد وجوبه على الامام من دليل خارجي ولو كان المقصود ما ذكرت لكان
الاليق بالمقام ان يقول ع فيتاسون بي فيتخذونه سنة لان ثبوت الوجوب بمجرد
التاسي مما لا يخفى على المتامل وهذا الجواب اولى مما تمسك من التاويلات البعيدة مع انهم
اعترفوا ببعدها … ويجاب ايضا بان … التاسي لو كان بمجرد صدور الفعل امرا

ثابتا في الشريعة

ثابتا في الشريعة ومعروفا عند الطائفة لكان اللازم على النبي ص والامام ع نصب الدلالة في كل ما يصدر
منهم من الافعال المباحة او المستحبة على نفي الوجوب وهذا يلزم كثيرا لكثرة وقوع الافعال
الغير الواجبة منهم ع وهذا باطل ولا اكثر نقل هذه الدلالة ومعلوم عدم ذلك انتهى ويمكن
ان يخدش فيه بانا لا نم كونه معلوم العدم بل المستحبات المعلومة في الشريعة كلها معلوم منهم ع
ونقلها الينا ليس الا من بيانهم ولا يعلم اين علم ذلك بل لا يبعد دعوى عدم لزوم البيان
منهم ايضا لان العاديات معلوم لنا اباحتها فلا يحتاج الى البيان وكذا المباحات الغير العادية
معلوم لنا من بيانهم في مقامات اخر واما المستحبات فايضا كما عرفت معلوم من بيانهم
والمكروهات لو قلنا بصدورها منهم فقد علمنا بها فكل ما لا يبقى نفي واجبه …
وبالجملة بيان الكل غير محتاج اليه وكل ما يحتاج الى البيان فقد وصل الينا البيان فان ادعيت
لزوم بيان الكل حتى يستلزم وصولها الينا ولم يصل فنمنع الصغرى وان ادعيت
عدم الوصول مطلقا فنمنع الكبرى لان الوصول في الجملة معلوم نعم لم يكن البيان حين فعلهم بل بينوا
احكام الافعال كلية اعم من ان يصدر منهم او من غيرهم كقوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك … من ذلك ان السواك الذي هو من افعاله مستحب لا واجب واشتمال هذه الاخبار
كثيرة فتم الثاني في مداومة المعصوم ع على فعل هل يدل على وجوبه ام لا فيه خلاف ذهب الى الاول
جماعة كالسيد والمحقق والعلامة على ما حكي عنهم والى الثاني كثير من الناظرين من المتاخرين
ومن بعدهم جماعة وقالوا بان المواظبة اعم من الوجوب والعام لا يستلزم الخاص …
بان … مداومته ص على رفع اليدين بتكبيرة الاحرام ونحوه مع استحبابه واتفق انهم كانوا يحافظون
على الواجبات انتهى وقد يقرر ان النقض بالمداومة على المستحبات انما يتم لو ادعى الاولون
الملازمة العقلية بين المداومة والوجوب واما اذا ارادوا كونها ظاهرة في الوجوب باعتبار
ان الغالب فيما يداوم عليه كونه واجبا ولذا يحكم بكون الفعل كذا ربما اذا تحقق مداومته
عادة فلا يتم ذلك لان وقوع خلاف الظاهر وثبوته بالدليل لا يمنع من الظهور وكونه اصلا
في مقام الشك اللهم الا ان يمنع الظهور انتهى والحق منع الظهور لان المستحبات اضعاف
مضاعفة من الواجبات ولا شك انهم اذا لم يواظبوا كلها فلا اقل من المواظبة باكثرها
ومع ذلك يزيد على الواجبات بمراتب عديدة فعلى هذا كان ما يواظبوا عليه اكثرها
غير الواجبات فلا ظهور في المواظبة على الوجوب للتعارض والعام لا يدل على الخاص
الثالث تصرف المعصوم ع على اقسام متعددة اما فيما يختص به ولا يتعدى الى غيره كالجهاد
والتصرف في بيت المال ونصب القضاة وامثالها واما فيما لا يختص به بل يتعدى منه الى غيره

بالالتزامات والاشارات م

وهو اما من باب القضاء ورفع النزاع بالبينة او اليمين اما للامر او عليه واما بالفتوى والتبليغ مثل بيان الاحكام الشرعية المتعلقة بالعبادات وغيرها واما من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يختص باحد دون احد كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانهما لا يختصان لاحد بل يجوز لكل من اجتمع فيه شرائط وقد يشتبه بعض وتعين هذه الاقسام فيشكل في الفتوى ونحوه بالنسبة الى غيره من المنصوبين وغيرهم من عامة الناس كقوله لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حين شكت اليه ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فيجوز التقاص للمسلط بادن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الا بقضاء الحاكم وكقوله من احيا ارضا ميتة فهي له فلو كان من باب الامامة فلا يجوز الاحياء الا باذن الامام ولو كان من باب الفتوى فيجوز بدون اذنه لا شك ان مقتضى الاصل عدم الجواز لان الاحكام توقيفية فجواز التصرف موقوف على الاذن نعم قد ادعى اغلبية التبليغ فالحق بالفتوى واجيب عنه بان الاشتراط نعم من دليل خارج لا من هذا الدليل انتهى نعم لو علم الاشتراط من الخارج فلا كلام فيه والا فالاصل يكفي في سقوط ان يتم دعوى الغلبة والظاهر انه كذلك منتهب الرابع اختلف في تعبد نبينا صلى الله عليه وآله قبل البعثة فقيل لم يكن متعبدا اصلا وقيل كان متعبدا بشرع من قبله نوح وقيل بابراهيم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بكل الشرائع وقيل بالوقف والحق التعبد لا بشيء من الشرائع السابقة اما التعبد فلانه كان مكلفا قطعا ولو لم يكن متعبدا فكيف يتميز عن المتعبدين ويلزم ان يكون من تقدم حين البلوغ افضل منه من هذه الجهة وهو فاسد لانه افضل الانبياء فكيف على انه يلزم تقديم المفضول على الفاضل لا فضليته استمر من هذه الجهة وايضا لزم احتياج صاحب الاديان عليه مع انه قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين فكيف يكون نبيا وهو غير متعبد الا مع الاجتناب والكثرة الدالة على تعيينه في عالم الانوار والارواح وقبل خلق ادم بل السموات والملكوت والادلة على ذلك كثيرة وبالجملة العقل والشرع ينفي عدم تعبده واما عدم كونه متعبدا بالاديان السابقة فلانه لو كان متعبدا بالاديان السابقة فاما بالوحي وهو باطل لانه معنى الرسالة واما من اخبار الجن من اهل الاديان وهو موقوف على مخالطته اياهم والمعلوم عنهم لانه لم يعلم من الناس خصوصا مع اهل الاديان ولو كان لاشتهروا بذلك ولشاع جزم الينا واما من كتبهم وهو فاسد ايضا لانه كان اميا اما مطلقا او قبل البعثة على اختلاف فيه واما بعد البعثة فايضا فيه خلاف فقد يستدل لتبعيته للاديان السابقة بالآيات مثل قوله تعالى وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله تعالى ان اتبع ملة ابراهيم وقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقوله تعالى فبهداهم اقتده وبالاخبار مثل ما ورد

والجواب ان لزوم التفضيل عيسى لانه كان نبيا وافضليته يحيى بنبوته حال الصبي وهو لم يكن نبيا الى اربعين سنة ممنوع ... من اعالة ... قبل البعثة

ثم اوحينا اليك

انه اخبر عن التوراة بوجوب الرجم على الزاني ونحو ذلك في المدود والجيب بجواز الاشتغال وهذا ورد في الشريعة السابقة ومنها الاستدلال على جواز الجعالة في الجعالة بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم ونحو ذلك والجواب عن الآيات بانها واردة في اصول الدين والا لم يجز النسخ مع انه حاصل من قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذا المراد بهدى الجميع هو ما اتفق الجميع وهو اصول العقائد والا فاديانهم مختلفة انتهى وهو جيد واما الاخبار فاجيب عن الاول بانه لاتمام الحجة على اليهود واظهار علمه انتهى وهذا يتم لو كان المقام مقتضيا لذلك والا فيمكن توجيه بانه يمكن ان يكون لرفع استبعادهم بان هذا الحكم لم يكن مختصا به بل هذا حكم الله تعالى في الامم السابقة ايضا واما جواز الاشتغال فلم يتحقق لمقام خاص لا مطلع انه في محل الخلاف ويتفرع على المسئلة الاتية وكذلك الاستدلال بالاية في جواز الجعالة فرع اصل شق المسئلة الاتية فظهر ان الحق عدم تبعيته للاديان السابقة بل التعبد الغالب بوجه من الوجوه ولو نسب الحكم في شرعنا لا يكون من باب التوافق في المصلحة لا التبعية الخامس لو علمنا بحكم من الاحكام يكون ثابتا في الاديان السابقة بدليل على ثبوته طريق صحيح كالكتاب فهل يجوز الاخذ به في شرعنا ام لا مثل ما ثبت ذكره في القرآن او نقل عليه بطريق صحيح مثل ما جاء في القرآن بانه كان سبيل حصور وكابتة الاشتغال وابته الجعالة مع الجعالة ونحو ذلك وتحقيق ذلك موقوف على ثبوت كون الحسن والقبح ذاتيا وعليه يشكل الامر في المسئلة السابقة لان الحسن والقبح اذا كانا ذاتيين فلا معنى للحكم بنسخ الاديان السابقة لان الذاتيات لا تتغير ولكن التحقيق ان الحسن والقبح كما سيجيء تفاصيله ان شاء الله تعالى ليسا ذاتيين مطلقا بل الغالب بالوجوه والاعتبارات فربما كان حسنا في زمان دون زمان ومن شخص دون شخص وفي حال دون حال فلذلك نسخت الاحكام الالهية الثابتة في الاديان السابقة لاختلاف الازمان والاشخاص والاحوال فاختلف بذلك الحكم والمصالح فنسخت الاحكام المذكورة ولا شك ان الاصل هو النسخ اي القاعدة الكلية المستفادة من تتبع احكام شرعنا وحكم العقل ايضا بان في علم الشيخ بعد تبعيته نبينا للاديان السابقة رفع جميع ما فيه فثبوت شيء من الاحكام السابقة في شرعنا موقوف على الدليل فلو ذكر شيئا منها في الطرق الصحيحة عندنا من كتاب او سنة قطعية بحيث يعلم من المدح عليه بانه حسن مطلقا او يظن به ذلك فيكفي اثباته لذلك والا فالاصل ان يكون منسوخا في شرعنا بل لا يبعد دعوى عدم بقاء شيء منها في شرعنا وما ترى مما ثبت في شرعنا فانه حصل حين حب العمل الا دلائل لا انه تقرير لذلك الحكم وما ورد في رجم الزانية والعرب بالاشتغال ونحو ذلك ليس من هذا القبيل والاستدلال بثبوته في الاديان السابقة فقد عرفت الوجه فيه والا فلزم جواز العمل بما ثبت بثبوته في الاديان السابقة

ان النبي صلى الله عليه وآله من التابع باب ... التتبع في الاديان الماضية وان ايد بطريق صحيح عندنا وهو كان ... ٢٩

اذا انفعل احد فعلا بحضرة المعصوم عليه السلام واطلع عليه المعصوم عليه السلام او في عصره واطلع عليه ولم يمنعه مانع من الردع من تقية او خوف ونحوهما ولم يسبق منه اصرار بالمنع مع ترتب الاثر على منعه وصدر من فاعله من غير غفلة وسهو واضطرار ولم يمنعه عن ذلك الفعل فهو دليل على عدم تحريمه سيما اذا ظهر منه عليه السلام استبشار ورضا على فعله فلو لم يطلع عليه او منعه مانع عن الانكار او سبق منه النهي عنه مع اصراره بذلك واصرار الفاعل بالفعل او علم عدم الفائدة في المنع عنه او صدر من فاعله غفلة او اضطرار فعدم انكاره لا يدل على جوازه وعدم حرمته ولا فرق بينها في ذلك بين النبي والائمة لان الدليل يجري في جميعها ولا بين علم الفاعل بحرمة الفعل وعدمه لانه لو لم يكن مع جهل الفاعل منكرا بالنسبة اليه فالبيان للحكم لازم على المعصوم لانه وظيفته ولا فرق بين ان يكون الفعل حاكيا بقبح ام لا لما ذكرنا ولا بين تقدم نهيه عنه وعدمه لان النهي عن المنكر لازم في صورة تقدم النهي والبيان لازم على فرض عدم السبق ولكن اذا سبق منه النهي وعلم عدم تأثيره فعدم انكاره لا يدل على عدم تحريمه ولكن تحكم احاديث اطلاعه او وجود المانع من منعه حجابين الدليلين ايضا لا فرق بين معرفة فاعله وعدمه لان الفعل المفروض منكر لا بد من النهي عنه لئلا يتوهم احد جوازه ولا فرق في ذلك الفروع والاصول فلو علم من احد اعتقاد في مسئلة من المسائل الاصولية ولم يمنعه عن ذلك مع اجتماع الشرائط المذكورة فيدل ذلك على جواز ذلك الاعتقاد واما في اشتراط عدم اصرار الفاعل وعدم سبق اصرار الانكار من المعصوم عليه السلام فلا يخلو عن اشكال خصوصا اذا كان الفاعل مسلما تابعا له عليه السلام لان تركه النهي حينئذ يوهم الجواز ولا اقل لمن كان حاضرا عنده عليه السلام الا ان نقول انه حينئذ يدخل فيما لا فائدة فيه فتدبر ولو شك في وجود المانع او فقد الشرائط فالاصل يفيد لان الشرائط ايضا راجع الى الشك في المانع الحادث كالغفلة والاضطرار وعدم ترتب الفائدة ونحو ذلك الا في الاطلاع وعدمه فالاصل حينئذ عدم الاطلاع ثم تحصيل الشرائط حينئذ والدليل على ذلك وجوه منها ظهور اتفاق القوم عليه ومنها ان الفعل المفروض لو كان حراما للزم ان يكون النبي صلى الله عليه وآله مرتكبا للقبيح والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه يلزم ان يكون تاركا لانكار القبيح وهو قبيح عقلا واما بطلان التالي فواضح ومنها انه لو كان الفعل المفروض حراما للزم ان النبي صلى الله عليه وآله او احد الائمة تاركا لما وجب عليه من النهي عن المنكر والتالي باطل فالمقدم مثله وكلاهما واضحان ومنها ان العادة تقضي بوجود الانكار لو كان الفعل حراما ومنها انه عليه السلام مبعوث لتبليغ الاحكام الى العباد فاذا فعل الحرام بين يديه ولم يبين حكمه لكان غير مبلغ لما ارسل اليه وهو مناف لما قصد الله تعالى لارساله فكان نقضا في رسالته وهو فاسد لانه معصوم لم يمكن ذلك منه ولكن الكلام في الائمة لا ينتم ذلك

لولم يعلم الفاعل به

لولم يعلم الفاعل به الحرمة ولو علم به فقد حصل التبليغ الا ان نقول ولو لم يعلم ايضا فانه المطلب لان اللازم بيان الاحكام وردعهم عما نهى الله عنه ومع علم الفاعل وعدم تذكر لا بد للامام عليه السلام من ردعه اما لاتمام التبليغ بالنسبة الى الفاعل او للارشاد الحاضرين لئلا يتوهم الجواز وكذا من وصل اليه ذلك فانه يتوهم جوازه ولانه من باب النهي عن المنكر فيجب علم الفاعل بالنهي لا يدفع المحذور لانه لو تم ذلك بالنسبة الى العلم بالمنكر فلا يتم بالنسبة الى الجاهل لانه مع علمه بالتحريم لم يكن فاعلا للحرام وهو محذور لا يلتفت اليه الا ان نقول انه واجب ح من باب لزوم التبليغ والارشاد ولئلا يعود اليه ولا يتوهم الاخرون جوازه من الحاضرين والسامعين لذلك فاذا اجتمع الشرائط المذكورة وحصل بحضرته فعل ولم ينكره فيدل ذلك على عدم تحريمه وجوازه بالمعنى الاعم من الجواز الذي هو احد الاحكام الخمسة لان غايته ما يدل التقرير عليه عدم تحريمه لكن يحتمل ح كونه مباحا او مستحبا او واجبا او مكروها ولا يلزم النهي عن المكروه لمكان جوازه فعله وايضا اعم من ان يكون صحيحا او فاسدا الا ان يكون واجبا لان الواجب لا بد ان يوقف به صحيحا والاتيان به على الوجه الفاسد حرام ولا اقل من الفساد ويجب على المعصوم بيان الاحكام وتبليغ الشرائع منقوض ح دليل على صحة الفعل الواجب واما المستحب فايضا لا يخلو عن الكلام مستوعبا للاحكام الخمسة كلها سوى التحريم نعلم من تقريره اي حكم نحقق كل واحد منها من التقرير ولا يجري الامر في الدلالة على الافراد كما لا يخفى واما اصحاب الجهر بان التكرار من الكبائر فيجوز للمعصوم عليه السلام ترك النهي عنه بناء على القول بجواز صدور الصغائر عنهم عليهم السلام ففي غاية الفساد بناء على مذهبنا العدلية فاذا حصل التقرير على الوجه المذكور فهو حجة بلا شبهة ولا المذكورات

تنبيهات اذا حصل التقرير بحجيته مع عدم تقدم النهي عن ذلك الفعل فلا اشكال فيه واما اذا كانت بعد صدور النهي عنه عن ذلك الفعل فهل هو نسخ لذلك التحريم المستفاد من النهي السابق او تخصيص لذلك الفرد من الحكم العام الشامل لقاطبة المكلفين او فيه تفصيل بين قوة الدليل الدال على الاشتراك لو وجد وضعفه بالنسبة الى دليل النهي وبين قوة دليل الاشتراك بين امكان التأويل في التخصيص وعدمه والحق التفصيل فنقول ان حصل العلم او الظن بالتخصيص فلا كلام ولا بد من ملاحظة دليل الاشتراك مثل قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وحكمي على الاولين حكمي على الاخرين ونحو ذلك مع دليل الدال على تحريم ذلك الفعل فان رجح احدهما على الاخر فيقدم وان تساويا فيتوقف ولكن لا يبعد الحكم بالنسخ ح لان في التوقف الغاء للدليل وفي النسخ اعمال للدليلين فيقال النهي يعمل قبل ورود التقرير وبالتقرير مع الدليل الدال على الاشتراك بعد حصول التقرير وان كان النسخ خلاف الاصل ولكن بعد قيام الدليل عليه يتبع فيلزم الحكم به والظاهر انه لا فارق بين الاختصاص فلا بد من النسخ للاشتراك

ثم يشكل الامر في صورة علم تاخر التقرير على صدور النهي منهم الحكم بالنسخ بالتخصيص
مع ان الاشتراك يمنع عن ذلك وقد حكي عن البعض انه قال ثم ان ثبت ان حكمه على الواحد
حكم على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ للتخصيص والاولى ان يقتصر
على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه على الواحد
حكم على الجميع فظاهر وان ثبت ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الغاء العام المعروض بالكلية
وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما او لوية التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا
عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة
نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فعلى
ما مضى من القول وعن النهاية فان عقل معنى اوجب تخصيص ذلك الفاعل عن ذلك العموم
كان كل مشارك في ذلك المعنى مخصصا ايضا سطا عند القائلين بالقياس وعندي اذا كانت
العلة منصوصة او ان ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الكل كان غيره مخصصا والا فلا وعلى
تقدير مشاركة الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون نسخا انتهى وهو جيد الا ان الظاهر
وقوع الاجماع على المشاركة بين الاشخاص كما ادعاه بعض الاجلة وقد مضى الاشارة اليه
في حجية الخبر من باب الظن ومما ذكرنا هنا من الاشكال يقدح في المنبر كما عرفت بانه
في لا بد من التخصيص لان النسخ غير معقول لانا ان التقرير ليس له صيغة فلا يقع في مقابل
ماله صيغة فلا يجوز تخصيص العام به مع التخصيص يجب مشاركة الغير اياه والا لوجب تعريف
تخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعا للتدليس المحرم لتوهم المشاركة بل لدليل الاشتراك لانا
نقول وان لم يكن للتقرير صيغة ولكن دليل قطعي لا يمكن نفيه ولا يجوز النسخ في مشاركة الغير له
في هذا الحكم بعد ان شرط النسخ من العمل به او مضي زمان يمكن وقوع الفعل فيه والحكم بخطاء النبي
فاسد بالدليل القطعي فلا بد من تخصيص الدليل الظني فان قلت بعد الاجماع على المشاركة
كان الدليل هنا ايضا قطعيا فيقع التعارض من ادلة قطعية وهو الاجماع على عدم جواز النسخ
بلا ناسخ والاجماع على المشاركة والقطع بعدم خطاء النبي فالاولى حمله على سهو النبي لان
القائل به موجود وهو الصدوق الكليني سلمنا عدم جواز السهو عنه فالحل سواء فيجب التوقف
فمن اين تخصيص دليل الاشتراك قلت القول بالسهو فاسد وعليه الاجماع وقول البعض
لا عبرة به بل طبقوا على خطاء قائله ولكن المرجح لتخصيص دليل الاشتراك موجود وهو
عدم معلومية ثبوت الاجماع في محل البحث فلو حقيقة ليس مخصصا للادلة الاشتراك بل الدليل الاجماعي
على الاشتراك حتى في المقام غير معلوم لان الاجماع مجمل والمسلم تحققه من محل الكلام والقائل بالتخصيص هنا موجود

الثاني هل يشترط في حجية التقرير ان يكون الفاعل مسلما ام لا بل لو كان كافرا ايضا يكفي بالحجية اشكال من
ان النبي مبعوث على كافة العباد وان الكافر يعاقب بالفروع كما يعاقب بالاصول واشتراط
حجة مرفوعة وان كان موقوفا على اعتقاده بالاصول ولكنه مكلف بالكل ومن ان شرط التقرير
ترتب الفائدة عليه ومع عدم ايمان الكافر لا فائدة في تركه للمنكر الفرعي ولكن يمكن التقرير
بين ما تقدم منه النهي عن ذلك الفعل ففعل الكافر فلا يدل على جوازه لاحتمال عدم الانكار من
من جهة عدم ترتب الفائدة عليه اما من جهة عدم ايمانه او لعدم علمه بمقتضى الكافر لو انكره عن الفعل
وبين ما لم يكن كذلك لان عدم انكاره فيه ربما يوهم جوازه مطلقا فيلزم الانكار لو كان منكرا في الشرع
توهم المسلمين مع علمه بذلك يوجب الوهن في الاسلام حقيقة للشريعة خصوصا اذا كان
دينيا لان من شرائط النهي اختفائهم الافعال المنكرة اعزازا للاسلام واذلالا لهم بانهم الباطلة
وهذا التفصيل لا يخلو عن قوة كما لا يخفى الثالث ان التقرير لو حصل العلم به باي طريق كان
برهانيا او حسيا او غيرهما فهو حجة يجوز تخصيص العمومات به ولو كانت من الكتاب او السنة
المتواترة او المحفوفة بالقرينة القطعية واما ان لم يكن لا اشكال في عدم جواز شيء من ذلك
عند عدم العلم والظن به واما اذا حصل الظن به فهل هو حجة ويتفرع عليه ما ذكرنا ام لا التحقيق
انه موقوف على القول بحجية الظنون المشكوك الحجية اي الظنون التي لم يقم دليل خاص على
حجيتها بالخصوص وعلى عدم حجيتها بالخصوص كالقياس وقد قلنا بعدم حجيتها والتحقيق انه حجة
كما مضى الدليل عليه الرابع ان التقرير في العبادات يدل على الاستحباب وفي غيرها على الجواز
ان لم يظهر الوجوب والا فالوجوب ثبوته وان لم يشترط في صحة الفعل لوجوب تبليغ صفات الافعال هكذا
قيل ويمكن ~~الوجوب فيه المستحبات والواجبات~~ والوجوب ان الاصل في العبادات الرجحان
ثم ان كانت العبادة مستقلة فكذلك وان كان من اجزائها ففيه اشكال الا ان يدعى اصالة
الاستحباب في الرجحان في الاجزاء والقدر لا يبعد مثل ذلك الخامس يشترط في حجية التقرير
عدم مخالفته للعقل القاطع فلو خالفه بان حكم العقل بالقطع بقبح ذلك الفعل دائما فلا
حجية في التقرير فلا بد من التاويل بعدم اطلاعه على الفعل او انكاره ولم يطلع عليه
السامع او التقية ان كان بحضرة اهل لا عذر او عدم الفائدة ونحو ذلك من الشروط
السادس قد ذكرنا سابقا ان من الشروط عدم اصراره بالانكار سابقا وعدم اصرار
الفاعل بالفعل وهذا يتم في غير المسلم بلا اشكال واما في المسلم فبعد فرض اسلامه وعدم
التقية في حق النبي فلا معنى لذلك خصوصا في زمان ظهور شوكته لان المسلم اما مؤمن
او منافق فعلى الاول لا معنى له وعلى الثاني فما دعاه الى الاسلام من الاغراض الفاسدة

على القول بجواز تخصيص
الكتاب بالخبر الواحد
لو كان الوصول بالطريق
الواحد ولو كان بالطريق
القطعي فلا اشكال فيه

يمنعه عن الاصرار بالفعل المنكر من اصرار النبي على نهيه وانكاره اللهم الا ان يكون النفاق
في غاية الشدة وللفاعل في الفعل غرض مهم وكان تركه النبي النهي في من جهة علمه بعدم
الفائدة او بمصلحة تامة كما ورد في الاخبار في عمرة الحج انه خالف اصحاب النبي مع اصراره
السابع لا فرق في حجية التقرير بين استبشاره وكراهته على فاعله وعدمه لان مجرد السكوت
دليل على جوازه ولا يحتاج الى اظهار الرضا وبذلك للادلة السابقة بانه لو كان منكرا
لزم عليه المنع فعدم المنع دليل على الجواز الثامن لو كان الفعل منكرا ولكن صار
دليلا على اثبات حق فلا يجوز عدم الانكار عليه فلا يكون التقرير حجة اويلزم انكاره
في ايضا لان الحق الذي كان المقصود حصوله فقد حصل من ذلك الفعل فلا معنى لعدم
انكاره لان انكاره لا يرفع الحق الثابت من ذلك الفعل فعدم الانكار دليل على
جواز ذلك الفعل مثل ما روي ان مجزز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة تحت قطيفة
وقد ظهرت له اقدامهما قال ان هذه الاقدام بعضها من بعض فاستبشر بذلك ولا علم
القيافة سوغا لما استبشر بذلك وكان استبشاره من جهة غمز المنافقين في نسب اسامة
واسامة طلبا لاذى رسول الله فقال ذلك منه دليل على عدم حرمة القيافة الا ان يقال لان
المقصود وهو ابطال زعم المنافقين قد حصل من قول مجزز المدلجي فلم يجز لزم انكاره
ام لا فيه اشكال لا يبعد المنع لو ورد في الشرع منع عنه وعدمه لو لم يرد ولا يخلو عن تامل
التاسع ان اشتراط حجيته على عدم سبق المنع لا وجه له لان انكار المنكر لازم ولو لم يسبق
النهي لم يكن عند الفاعل منكرا فانكاره تبليغ وان صدر المنع سابقا فالانكار نهي عن
عن المنكر العاشر ان التقرير يدل على جواز الفعل في الجملة لا بالنسبة الى جميع الاشخاص
كما اشرنا اليه ولا في جميع الاحوال والازمان لانه كالفعل لا عموم فيه فلا بد في التعميم من
اقامة الدليل عليه من الاجماع او الاخبار او غيره ذلك من الادلة المثبتة لحكم الاشتراك
ثم ثبت الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا حجة ام لا فيه خلاف والشأن في ذلك في
العلم بكون الشخص المرئي معصوما ام لا فان تحقق انه معصوم فلا معنى لانكار حجيته
قوله الا انه يقال انه لا دليل على حجية قوله في الرؤيا والقدر المعلوم في اليقظة ولكن
الظاهر انهم لم يختلفوا في هذه الجهة وقد استدل للحجية بوجوه منها ما ورد انه من رآه فقد
رآه وان الشيطان لا يتمثل به وورد بانه فرع معرفة كونه معصوما بان رآه في اليقظة
حتى يعلم انه المعصوم فلا يتم الاطلاق واستشكاله ورد ان اصحابا رأى رسول الله في المنام
في زمان مولانا الرضا فقال هو رسول الله من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الرائي

لم يره ومما يرد عليه بان كثيرا ما يرى في المنام صورة شخص ويظهر في اليقظة انه كان عالما
صالحا ذو صورة اظهارا لجلالته كما في حكاية رؤيا المفيد حيث راى في المنام فاطمة
والحسنان عليهما السلام قالت له يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يومه والدة السيدين
المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما ويمكن الجواب عن ذلك بان ما يرى في المنام
ليس رجلا صالحا بصورة الرسول بل هو الرسول ولكنه يريد ان يظهر جلالة الرجل
الصالح فيبين في النوم للرائي فضيلة التي يظهر من الرجل الصالح في اليوم فالمرئي هو رسول
الله فالمطابقة ثابت وهو ان المرئي هو نفسه بل يعلم انه هو في النوم ومنها ما روى الكليني
في الحسن عن ابي عبد الله انه يقول راي المؤمن ورؤياه في اخر الزمان على سبعين جزءا
من اجزاء النبوة وفيه انه لا يدل على حجيته لو لم يدل الظاهر ان جزءا من سبعين جزءا يطابق الواقع
لان النبوة كلها مطابق للواقع فلا جزء منه يطابق الواقع يعني لتوهم انه اشعار على
شيء يظهر بعد ذلك وليس كله خطاء حتى لا يظهر منه اثر وعلامة ابدا وهذا ابين من
الحجية ومنها ما روى في الصحيح عن الرضا قال ان رسول الله كان اذا اصبح قال لاصحابه
هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفيه انه ظاهر في المعنى الذي كان ظاهرا في الخبر السابق
لانه لا يدل على ارادة ان من النوم يعلم انه الحق ودلالته على ان الامر فيه جزم ام لا
لذلك بالاشارات والامارات يعتبرون بالاشياء والذي لا يخطر بالبال واي نوم
ليس مطابقا للواقع من جميع الجهات والكيفيات فالمراد من كل ذلك ان في النوم اشياء
يعلم منها اثر الجزء الاثر وربما يطابق بعض اجزائه وربما يطابق الكثير وبذلك القدر
لا يصير حجة ومعتبرا ويمكن عن الرواية الاولى ان المراد من قوله من رآه فقد رآه يعني ان
من راه في اليقظة فقد راه في النوم لانه يعرفه بصورته واما قوله هو رسول الله لعله
اخبار عن ان ما رأيت رسول الله لا ان كل من يرى في النوم ويتوهم انه رسول الله فهو
هو ولو سلمنا ذلك ايضا فلا يحصل العلم ولا الظن المعتبر من النوم وان كان الرائي
صادق النوم غالبا ولو سلمنا ذلك ايضا فلا نسلم حجية كل ظن بل المسلم ما هو مسكوت عن اعتباره
لا ما علم عدم اعتباره والنوم من الثاني لان طريقة الاصحاب وسيرة المسلمين على عدم اعتبار
النوم في الاحكام الشرعية ولم نر الى الان احدا يثبت الاحكام بالنوم ولو سلمنا عدم كونه
من المقطوع عدم اعتباره فلا اقل من الظن بعدم اعتباره لعدم جريان العادة على
الاعتماد عليه واثبات الحكم الشرعي به وقد مر منا سابقا ان الحجة في الظنون المسكوت
الاعتبار لا مظنون العدم او مقطوعه فلا دليل على حجية ذلك والاصل يكفي في نفيه

٢٩٢

فلا يتم ذلك على القول باصالة حجية كل ظن مشكوك الحجية ايضا لانه اما مقطوع العدم
او مظنون العدم وعلى ما حققناه في حجية الظن بان الضرورة تنقل بها وان
تسري الى ازيد من ذلك فللدليل العقلي من لزوم الترجيح بلا مرجح او ترجيح
المرجوح بالنسبة الى بعض الظنون التي لم يحكم الضرورة بحجيته وما يحكى فيه لتبين
من احد الاقسام فالامر فيه في الوضع والاصل يكفينا في نفي حجيته مثل ذلك تم الاخ
فقد فرغ من البساتين الجليل الثاني في ليلة السبت الخامس من الجمادى الثاني
ابن عبد الله الطباطبائي ابو طالب اليزدي الاردكاني عفا عنه الاغتراب النجف
في اشرف الاماكن الى ارض الغري واسئل الله بان يجعلني درايا وروايا في الحوزة
ويبني الفروع من اصول ويطلع من الفروع انوارها ويجعل الانوار الاشارة
ليجني الطلاب للعوام من بركات السيد الانام وصحبه اصحابنا الكرام
واسئل الله ان يوفقني في سائر الحالات التالي في افضل الازمان في الكمال
واشهر من سابع اربعين من ثالث الثالثات من الهجرة صلى على السيد في الكونين
واله الامجاد في الدارين واسئل الله ان يغفر لي واقربائي ولعلمائي
والمؤمنين الشيعة الاخوان فانه مالك سلطانه ولعين لي الا انهم عجالي